المنعرج الحاسم في تاريخ التّصوّف

توفيق بن عامر (*)

مرّ التصوف الإسلامي عبر القرون المتلاحقة بعديد المراحل والأطوار التي شكلت منعرجات هامة على درب مسيرته التاريخية الطويلة سواء فيما يتعلق بنشأته وتطوره وازدهاره أو فيما يتصل بتراجعه وجموده واستقراره. والمراد بالمنعرج في سياق حديثنا هذا هو نقطة التحول في المسار من مرحلة إلى أخرى وحلقة الوصل بين طور وآخر وما يحف بهما من ظروف وملابسات وعوامل وأسباب كان لها عميق الأثر في توجيه الحركة الصوفية وجهة معينة وفي وسمها بميسم خاص ثم في تقرير مصيرها التاريخي الذي لو لا تلك الأوضاع والعوامل الظرفية والانتقالية لكان له شأن آخر.

ولا مراء في أن التصوف الإسلامي قد عرف عبر تاريخه أشكالا متنوعة من نقاط الفصل وحلقات الوصل التي يجوز لنا أن نصطلح عليها بالمنعرجات. ما دامت تشتمل على المكونات المشكلة للمنعرج والفاعلة في تحديد الوجهة والدافعة لحركة الانتقال من طور إلى طور على النحو الذي أسلفنا بيانه. فقد مرت هذه الظاهرة في نشأتها من التدين إلى التزهد ومن الزهد في الزهد إلى التصوف وكان الانتقال من المقامات إلى الأحوال ومن الحب إلى الاتصال ومن الفناء إلى الكشف ومن الشهود إلى الاتحاد ومن الاتحاد إلى الحلول إلى وحدة الوجود، وبين كل ذلك مراحل جزئية تحقق العبور من المحو إلى الصحو وتتضافر جميعا في إطار مخطط كلي لتحقيق كبرى التحولات والمنعرجات التي تدرج فيها الصوفية من الشريعة إلى الحقيقة ومن الحقيقة إلى الطريقة.

وإذا ما كنا قد رمنا التوقف عند منعرج واحد ضمن هذه السلسلة من التحولات والمنعرجات وارتأينا نعته بالحاسم بالقياس إلى غيره مما قد يبدو مشاكلا له ونعني به ذلك العبور من الحقيقة إلى الطريقة أو ما يمكن التعبير عنه بلغة اليوم بنشأة الطرقية في التصوف الإسلامي فلأن ذلك المنعرج هو الذي قرر المصير النهائي في اعتبارنا للحركة الصوفية في الوقت ا لذي لم تكن فيه سائر التحولات والمنعرجات سوى عوامل تطوير داخلي محايث لصميم التجربة ومعمق لأبعادها الوحدانية والعرفانية والأخلاقيّة. بينما لم يكن المنعرج الذي اخترنا التوقف عنده قد شكل تطويرا الصميم التجربة من داخلها بقدر ما شكل تطويرا لهيئتها ولمظهرها الخارجي ولآليات اشتغالها ولموقعها في المجتمع.

فنحن مع هذا المنعرج إزاء مأسسه للتجربة بعد أن كانت على قدر لا يستهان به من حرية المبادرة؛ ونحن

*) جامعي، تونس

كذلك إزاء تصوف تلقيني أو تعليمي خاضع للسنن والتعاليم والأعراف ويحتمل فيه الطقس مكانة بارزة بعد أن كان التصوف معاناة وابتكارا عرفانيا. ونحن أيضا إزاء تصوف شعبي ذي وظائف اجتماعية يستفيد من ثمار التجربة ويعمل على تعميمها بعد أن كان التصوف للنخبة والخواص. كل ذلك يدعو إلى التساؤل عن كيفية هذا الانتقال وأسبابه وهو ما نروم تدبره فيما يلي من تحليل.

نعني بمصطلح «الطرقية» نظام الطرق الصوفية كما نشأ وتطور في تاريخ الإسلام، ونروم في هذا المدخل النظر في أصول هذه الظاهرة والبحث عن الظروف والعوامل التي هيأت لنشأتها وتطورها وانتشارها. ونريد بعبارة أخرى محاولة الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تطرحها وذلك على النحو التالي : متى وكيف مرت الظاهرة الصوفية من الفرد إلى الجماعة؟ وما هي الظروف التي سوغت الانتقال من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية؟ وماهي الملابسات الحافة بانتقال النشاط الصوفي من المسجد إلى الخانقاه ومن الرباط إلى الزاوية؟ مع الإقرار بأننا لسنا أول من تولى النظر في هذه المسألة، فكثيرون هم الذين أرخوا للظاهرة وتوقفوا عند مرحلة نشأتها، ولكن جلهم قد اكتفوا بالإشارة إلى بعض الدلائل المتعلقة بزمن النشأة وتاريخها دون التعمق في البحث عن العوامل والأسباب الكامنة وراءها.

1 – النشأة بين موقفين :

إن أبرز ما يلاحظ في مواقف القدماء والمحدثين مع تاريخ نشأة الظاهرة الطرقية في الإسلام هو تباينها واختلافها، وإن كان بالإمكان اختصار تلك المواقف المتباينة في موقفين رئيسيين : يرى أصحاب الموقف الأول أن الظاهرة قد نشأت في أواخر القرن الثاني للهجرة اعتمادا على ما ذكره الجامي في «نفحات الأنس» (1) من أن أوّل خانقاه قد أنشئت في هذه الفترة بالرملة من أرض فلسطين، بينما يرى أصحاب الموقف الثاني أن الظاهرة قد نشأت في أواخر القرن الخامس وبدايات القرن السادس للهجرة استنادا إلى ما أورده المقريزي والقزويني من أخبار حول الطرق والخانقاوات والزوايا الصوفية في هذه المرحلة من التاريخ (2).

إلا أنه من الواضح أن الموقف الأول يجعل النشأة في طور مبكر جدا من تاريخ الحركة الصوفية أي في مرحلة تاريخية لم تتبلور فيها الأركان النظرية والعملية لتلك الحركة، بالإضافة إلى أن الحدث الذي يستند إليه قد كان محفوفا بملابسات، خاصة لأن الخانقاه الوارد ذكرها قد أنشأها راهب مسيحي وكان تردد بعض الصوفية المسلمين عليها موضوع خلاف وجدل. وبناء على ذلك لا يمكن أن يفيدنا هذا الخبر بأكثر من وجود بعض المؤثرات الخارجية التي كان لها دور ضمن عوامل ومؤثرات أخرى في التمهيد لنشأة الظاهرة في أطوار لاحقة من التاريخ.

كما أن المتأمل في الموقف الثاني يلاحظ أن النصوص التاريخية التي يستند إليها تشير إلى طور اكتمال هذا النظام وترسخ قواعده ورسومه وانتشار مؤسساته أكثر مما تشير إلى ملابسات النشأة، فالتاريخ المشار إليه والذي يمكن تحديده بين سنتي 450 و650 للهجرة هو تاريخ اكتمال الظاهرة وانتشارها، ولا صلة له ببيان الظروف والعوامل المحددة للنشأة في المراحل السابقة لهذا التاريخ. وبناء على ذلك نرى من الأولى تفحص النصوص السابقة لنصوص المقريزي والقزويني مثل نصوص أبي طالب المكي وأبي نعيم الأصفهاني وأبي القاسم القشيري للوقوف على بعض الدلائل المفيدة في هذا المجال. وذلك لأن تلك النصوص وإن كنا لا نعثر فيها إلا نادرا على ذكر خانقاه أو رباط أو زاوية فإننا نجد فيها مع ذلك ذكرا لتجمع المريدين حول شيوخهم وتلقيهم لتعاليم التصوف عنهم مما يلقي بعض الأضواء على ظروف النشأة وملابساتها وهو ما لا نتبينه بجلاء في النصوص المتأخرة.

واعتبارا لكل هذه المعطيات لا يمكن في نظرنا تحديد نشأة الظاهرة بأحد الطورين المشار إليهما آنفا المبكر منهما والمتأخر، بل ينبغي البحث عنها في المراحل

الفاصلة بينهما أي طيلة ما لا يقل عن قرنين ونصف من الزمان. لأن تلك النشأة قد استغرقت في اعتقادنا وقتا ليس بالقصير، كما أنها لم تكن في تصورنا نشأة يسيرة وخالية من العوائق والصعوبات، بل كانت كما سنرى ولادة عسيرة استغرقت وقتا طويلا وتدخلت فيها عوامل وملابسات عديدة ومرت بمخاض ثقافي واجتماعي عسير. وفي كل ذلك ما يخول لنا طرح سؤال النشأة من جديد محاولين الربط قدر الإمكان بين دواعي النشأة وتاريخها لأن الفصل بينهما لا يفضي بناء إلى نتائج مقنعة، فلماذا نشأت الطرقية إذن وفي أية ظروف؟

2 - بين الوظيفة والتاريخ :

الظواهر الدينية ذات صلة حميمة بالأوضاع والملابسات الثقافية والاجتماعية التي ظهرت فيها، لأن كل ظاهرة يعتبر وجودها استجابة لحاجة نابعة من محيطها وتلبية لتطلعات ذلك المحيط الذي نشأت فيه، فوجودها بهذا المعنى هو وجود وظيفي وليس من قبيل الوقائع والأحداث الاعتباطية التي يمكن أن تخضع لأحكام الاتفاق وتكون نتيجة للمصادفة. وبناء على ذلك لا مراء من وجود علاقة ما بين وظيفة تلك الظاهرة وأسباب ظهورها وعوامل نشأتها. وهو ما يقتضي الانطلاق في البحث عن تلك الأسباب والعوامل من طبيعة الظاهرة ذاتها ومن أبرز وظائفها حتى نتمكن من الكشف عن العلاقات الخفيفة تشدها إلى الأوضاع والملابسات التاريخية التي نشأت بين أحضانها.

وقد يتبادر إلى الأذهان أن المنهج المتوخّى في هذه المقاربة يستند إلى منهج معكوس لأن السائد في مقاربة مثل هذه الظواهر ومحاولة إيجاد تفسير لها هو الانطلاق من الوقائع والأحداث التاريخية الجارية في الحيز الزماني والمكاني الذي نشأت فيه عوضا عن الانطلاق من تحليلها والنظر في مكوناتها ووظائفها، لكن مثل هذا المنهج لا يؤدي إلى نتائج مضمونة.

في هذه الحالة باعتبار أن الأوضاع الثقافية والاجتماعية في عصر من عصور التاريخ يمكن أن تتمخض عن عديد الظواهر التي قد لا تكون بالضرورة متماثلة أو حتى متشابهة لأن ردود الأفعال الإنسانية على تلك الوقائع وكيفيات تأثر الأوساط المختلفة بها والتفاعل معها تختلف من فئة اجتماعية إلى أخرى، بل إنها قد تختلف باختلاف الأفراد أحيانا ناهيك بالمجموعات التي من شأنها أن تكون أوضاعها النفسية وعلاقاتها الاجتماعية أكثر تشابكا وتعقيدا. ولذلك لا مناص للمحلل من الاهتداء بخصائص الظاهرة وبأبرز ملامحها ومكوناتها ليتمكن من رصد نقاط اللقاء أو التقاطع بينها وبين عناصر البيئة التي أفرزتها.

وبناء على ذلك يجوز لنا القول في بداية هذا التحليل وانطلاقا من طبيعة الظاهرة ووظيفتها أن الطرقية هي شكل من أشكال التصوف الجماعي الخاضع في مظهره لأسلوب محدد من النظام وفي جوهره ووظيفته لضرب من التعبد المنفرد بطقوس خاصة. ومن الطبيعي أن يؤدي بنا هذا التحديد إلى التساؤل عن الأسباب والعوامل التي أدت بالتصوف الذي كانت تمثله تجارب ذاتية ومواهب فردية إلى حدود القرن الثاني للهجرة إلى أن يتخذ شكل التصوف الجماعي؟ إن تفسير هذا التطور بالاستناد إلى مجرد ظاهرة التعدد والانتشار التي شهدتها تلك التجارب الفردية على مر الزمن أو إلى استفحال تأثيرها في السواد الأعظم من الناس مما ترتب عنه انتقال طبيعي من «تصوف النخبة» إلى «تصوف شعبي» لا يكفي وحده لتفسير الظاهرة ولا يعد مبررا مقنعا لتعليلها.

صحيح أن قانون التعدد والانتشار والتأثير قد كان له دور في هذا المجال، فكل التيارات والنزعات الثقافية والاجتماعية خاضعة في نشأتها وتطورها لهذا القانون، وكثيرة هي الدعوات التي صدع بها الأفراد ثم تبنتها المجموعات في التاريخ القديم والحديث. ولا يمكن أن تعتبر الظاهرة الصوفية استثناء في هذا المجال إذ لو لا وجود للتصوف في مراحل سابقة من تاريخ المجتمعات الاسلامية لما كان للطرقية أصل تنتمي إليه. إلا أن كل ذلك لا يفسر لنا فيما يتعلق بنشأة هذه الطرقية ما حدث

من تطور وانتقال في صلب التصوف ذاته ولا يفسر لنا ما اتسم به ذلك الانتقال في شكله الطرقي من أسلوب في النظام وفرادة في التعبد والطقوس. وذلك لأن في الطرقية طابعا نظاميا وطقسيا لا يمكن تفسيره بمجرد ظاهرة التعدد والانتشار أو بظاهرة التأثير المشار إليها، والسؤال الذي يفرض نفسه هوث التالي: ما الذي يجعل بعض المجموعات في مجتمع له نظامه التعبدي وأسلوبه الطقسي تنفرد لنفسها بأسلوب أو نظام خاص في هذا المجال؟

3 – من الفردية إلى الجماعية :

إن هذه الظاهرة لا يمكن أن تعلل وتفسر في نظرنا إلا بالحاجة إلى الرابطة الروحية التي تمثل سدى اللحمة بين أفراد مجموعة من المجموعات البشرية. ويبدو أن تلك الرابطة لم يكن لها حضور كاف إن لم تكن شبه منعدمة في البيئة التي تولدت فيها تلك الحاجة وفي المجتمع الذي نشأت فيه الطرقية. ولنا أن نستحضر هنا الأوضاع الدينية التي كانت سائدة انطلاقا من نهاية القرن الثاني للهجرة، وهي أوضاع لم تكن الهيئات الممثلة لها من فقهاء ومتكلمين ورجال دين عموما (3) قادرة على ضمان تلك الرابطة وتأمينها ورعايتها، بل إن الدلائل كانت تشير إلى نقيض ذلك تماما أي إلى النزاع والصراع والافتراق سواء على الصعيد النظري والفكري أو على المستوى العلمي والسلوكي. كما أن نشاط تلك الهيئات قد كان يتحرك في معظمه في فلك النخبة ويجتهد في تلبية حاجاتها الثقافية بما لا يمكن أن يستجيب حتما لنفس الحاجات التي يتطلع إليها عموم الأمة، ولم يعد النظام التعبدي الذي يشمل الجميع بحكم العادة كافيا للتعبير عن الحاجات الثقافية والروحية الخصوصية لشرائح واسعة من المجتمع. لقد كان هناك إذن أزمة روحية وتهميش ثقافي أحوجا تلك الشرائح إلى البحث من جديد عن الطريق المؤدية إلى اليقين، أي إلى مثلها الأعلى المتجسد في الذات الإلهية.

على أن تلك الرابطة الروحية المنشودة من قبل بعض الفئات الاجتماعية لا يمكن أن تفسر أيضا كل جوانب ظاهرة النظام الطقسي وما تكتسيها من أبعاد إلا إذا كانت مدعومة بالحاجة إلى رابطة اجتماعية جديدة بحكم التلازم والتفاعل الطبيعي بين البنى الروحية والثقافية والاجتماعية (4). فإذا ما كانت الحاجة إلى الرابطة الروحية ناشئة عن أزمة روحية وتهميش ثقافي فإن الحاجة إلى تمثل جديد للرابطة الاجتماعية قد كانت ناشئة أيضا عن أزمة في العلاقات الاجتماعية وعن تهميش اجتماعي لفئات وشرائح معينة في المجتمع. ولا مناص من أن نستحضر في هذا السياق ما طرأ على المجتمع الاسلامي في هذه الفترة من تاريخه من تحولات في البنى التحتية الاقتصادية والاجتماعية (5) وما أفرزته تلك التحولات على مستوى التركيبة والبنية الهرمية للمجتمع من علاقات مستجدة بين الخاصة والعامة وبين السلطة المركزية وسائر الفئات المؤلفة لعموم الأمة (6).

فإذا ما كانت بعض الفئات قد تمركز موقعها حول الجاه والسيف والبعض الآخر حول المال والأرض بعد أن أخذ نجم العصبيات في التحلل والأفول وتغير المشهد الإثني والنسيج العرقي بشكل يكاد يكون أساسيا، فإن الفئات الأخرى البعيدة عن هذه المواقع قد كانت في حاجة إلى تأسيس موقع لها في هذا النسيج الاجتماعي الجديد، ويبدو أنها قد كانت مضطرة إلى أن تختار تأسيسه على المبدأ المفقود في هذا المشهد، ونعني به مبدأ التضامن لأنه الكفيل وحده بإثبات وجودها تجاه الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة حينئذ، إذ لا يخفى أن التمركز في هذا الموقع يشكل رد فعل على كل تلك الأوضاع المشار إليها ويكتسي طابع الموقف من كل ما تمثله من أبعاد. وإذا ما كان ذلك الموقف يستمد شرعيته من طبيعة الواقع المعيش ومن ملابساته الحرجة فإنه قد كان يستمدها أيضا وبشكل متزامن من الأوضاع الروحية المأزومة المحايثة لذلك الواقع والناجمة عنه في آن. فلم يبق من حل في مثل هذه الحالة إلا التسامي نحو المثل الأعلى المشترك والإعلاء من شأنه والاحتماء به (7)، وهو المثل المتجسم في الطريق إلى الله أي إلى «الحق» بمعناه الصوفي

الذي لا يوحي بمعنى الحقيقة واليقين فقط وإنما يعنى فيما يعنيه الاستحقاق أيضا (8).

وهكذا كان النموذج الروحي للرابطة المنشودة متلبسا بنموذج اجتماعي، ومن البديهي أن يكون إنجاز مشروع هذه الرابطة الروحية والاجتماعية في حاجة إلى نظام وجهاز رمزي مميز لها، وهو ما مثل الهيكل العام للطرقية انطلاقا من نموذج المكان الموحي بمفهوم الرابطة (الرباط) ونموذج المؤسس المشار إليه تارة بلقب (سيدي) وأخرى (مولاي) وصولا إلى شروط الانضمام والانخراط وأسلوب التعبد وأشكال الطقوس (9). كما كان من الطبيعي أن يكون لتلك الرابطة بعد تأسيسها وأثناءه وظيفتان متكاملتان إحداهما روحية والأخرى اجتماعية بمعناها الشامل للمشاغل الاقتصادية والسياسية. وقد كانت الوظيفتان في تفاعل دائم تتغذى إحداهما من الأخرى فتصطبغ الأبعاد الروحية بصبغة الأوضاع الاجتماعية، كما تستمد الوظائف الاجتماعية شحنتها ومددها من تلك الأبعاد الروحية وهو ما يفسر ظاهرة التنوع والتلون التي اتسمت بها الطرقية عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة (10).

4 - من الخطيب الواعظ إلى الشيخ الروحي:

أما عن تأسيس هذه الرابطة فمن المرجع أنه قد كان على مراحل استغرقت من الزمن ردحا ليس بالقصير، ذلك أن المرور من الطريق الصوفي إلى الطريقة الصوفية (11) لم يكن سهلا ولا خاليا من العقبات والصعوبات، ففي البداية تروي لنا المصادر أن كبار الصوفية كان لهم «أتباع» وأن هؤلاء الأتباع أصبحوا يمثلون «فرقة» (12) أو طائفة (13) .ولكن المتتبع لهذه الروايات في تراجم بعض الأعلام يلاحظ أن الحديث أصبح عن «المريدين» الذين يرتادون مجالس «الشيخ» وفي هذه المرحلة بالذات يبدأ الانتقال، إنها المرحلة النواة التي ستتشكل حولها الطريقة (14) فكيف حدثت هذه النقلة وبأية وسيلة؟

إن أداة هذه النقلة قد كانت متمثلة في إرساء تقليد جديد في صميم الحركة الصوفية يقوم على التعليم والدعوة، وكان لابد من مرور عقود من الزمن لتشكل مثل هذا التقليد في المجال الصوفي. وذلك لأن الصوفية إلى حدود القرن الثاني للهجرة لم يكونوا أصحاب دعوة ولا أرباب تعليم، ويعزى ذلك إلى خصوصية التجربة الصوفية وفرديتها من ناحية وإلى الصبغة الباطنية لتلك التجربة من ناحية أخرى بينما كان التعليم مرتبطا بعلوم الظاهر كما كانت الدعوة ذات طابع عملي يقوم على نشر تعاليم معينة بين عموم الناس. إلا أن أسلاف الصوفية من الوعاظ قد كانوا متمرسين بمثل تلك التقاليد الدعوية والتعليمية إذ كانوا ينتصبون بالمساجد بعد صلاة الجمعة وفي غيرها من المناسبات الدينية، كما كانوا ينتصبون في المجالس الخاصة وفي الساحات العامة.

ويبدو أن الذي حدث هو انتقال ذلك التقليد من المجال الوعظي إلى المجال الصوفي أي من نشر تعاليم الظاهر العملية على يد خطيب واعظ إلى نشر تعاليم الباطن الروحي على يد أستاذ أو شيخ صوفي. إلا أن المرور من مجال عملي إلى مجال روحي ومن تلقين تعاليم الظاهر إلى الإيحاء بأحوال الباطن لم يكن متاحا بسهولة لولا توسط حلقة رابطة بينهما ونعني بذلك حلقات الذكر ومجالسه. وهكذا يجوز لنا أن نرسم خطا بيانيا لهذا التطور ينطلق من مجالس الوعظ إلى مجالس الذكر وصولا إلى مجالس الشيوخ والمريدين. إنه تطور من خطاب تلقيني موجه إلى السامع إلى خطاب ابتهالي موجه إلى الله إلى خطاب إيحائي موجه إلى نفس المريد، فمجالس الذكر إذن بما فيها من إعداد للنفس عن طريق الابتهال وتركيز للوعي على ما وراء الحسي قد كانت هي الطريق المؤدية إلى تحريك الباطن بواسطة الإرشاد الروحي.

وقد أدركت الأوساط الصوفية في وقت مبكر (15) أهمية الذكر ودوره في تهيئة القلوب وصونها عن طوارق الغفلة، وأصبحوا يفضلونه على خطب المحترفين من القصاص والوعاظ لأن «ذكر اللسان» طريق إلى «ذكر القلب» (16) بل فضلوه حتى على الصلاة لأنها عبادة

موقتة بينما «الذكر في القلب مستدام في عموم الأحوال» (17). ونظرا إلى تلك الوظيفة التي اضطلع بها الذكر في الحياة الصوفية المبكرة باعتباره مرحلة من مراحل تطورها أصبح يعتبر فيما تلا من عصور ركنا قارا من أركان العبادة والصوفية طقسا من طقوسها الثابتة. يقول القشيري عن الذكر معتبرا إياه ركنا من أركان الدين : إنه «ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق ولا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر» (18).

لكن الذكر في مراحله الأولى قد كان حرا وعلى غير نظام، وقد كان لا بد أن تستقر مجالسه بالمواظبة عليها والتحلق حول شيوخها لتشكل بعد ذلك الإطار الملائم للتدخل فيها بالإرشاد الروحي والتعليم الباطني. والملاحظ أن المبادرة بالتدخل في هذا الشأن عن طريق الإرشاد والتعليم قد كانت عملية محاطة بكثير من الحرج كما قامت دونها العديد من العوائق والصعوبات. لقد كان هناك حرج إزاء الذات تمثل في تردد كبار الصوفية الأوائل في الإقدام على المهمة التعليمية خوفا من أن تنظر إليها الأوساط الدينية على أنها بدعة لم تجر بها العادة إلا في مجالات محددة من العلوم الشرعية، وقد واكب هذا التردد المرحلة التي كان التصوف ينتقل عبرها من مجرد تجارب ذاتية إلى علم ديني قائم الذات بدأ يشق طريقه بين العلوم الشرعية وسط اللغط والصراع بين دعاته ومعارضيه.

ولنا صورة عن كل ذلك فيما رواه الهجويري عن تردد الجنيد في تعليم مريديه وعن استشارته لأستاذه السري السقطي في ذلك عندما أمره النبي في المنام بالحديث إلى الناس والكلام في التصوف. يقول الهجويري : «من المأثور عن الجنيد البغدادي أنه كان يرفض الكلام في التصوف في حياة أستاذه السري السقطي، ولكنه ذات ليلة سمع النبي يقول له في منامه : يا جنيد تحدث إلى الناس فقد جعل الله من كلامك سببا لنجاة كثير من الخلق... فلما استيقظ خطر في نفسه أنه أفضل من سري لأن النبي أمره أن يعظ الناس ولكن لما أصبح الصباح أرسل سري إلى الجنيد أحد مريديه ومعه الرسالة الآتية : إنك لم تتحدث إلى مريديك عندما ألحوا عليك بالتحدث إليهم ورفضت في ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلي الخاص. والأن وقد أمرك النبي فلا بد لك من إطاعة أمره. فقال الجنيد : فعلمت أن مرتبة سري أعلى من مرتبتي لأنه كان على علم بأسرار نفسي فذهبت إليه وطلبت منه العفو وسألته كيف عرف أنني رأيت النبي في المنام فقال : إنني رأيت الله في المنام فاخبرني أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ» (19).

وتوحي لنا هذه الصورة بنوع آخر من الحرج استشعرته الذات الصوفية إزاء الكلام في التصوف وهو اعتقادهم بأن معارفهم لدنية مستوحاة من المعلم الأعلى الذي لا يؤتمن على اسراره إلا الكاملون والراسخون في الطريق الصوفي. فليس لأحد أن يطلع عليه إلا خاصة أهل الله (20)، وفي ذلك دليل على إحساسهم بالأمانة والمسؤولية في صون التجربة عن غير أهلها ومستحقيها، وهذا الموقف الباطني قد شكل هو الآخر عائقا دون اقتحام مجال الإرشاد والتعليم. يضاف إلى ذلك نوع ثالث من الحرج إزاء السلطة الدينية والسياسية القائمة حينئذ إذ كان فقهاء السلطة بالمرصاد لما يقوله هؤلاء، وكان الوشاة والرقباء يتحينون الفرص للإيقاع بهم مما أحوج بعضهم إلى التقية واضطر معه البعض الآخر إلى الهجرة مثلما حدث في الفتنة التي نشبت ببغداد واشتهرت بمحنة غلام خليل، إذ كان الجنيد خلالها يعلّم التصوف سرا في بيوت خاصة وفي السراديب واضطر أبو سعيد الخراز إلى الفرار إلى مصر (21).

إلا أن الصوفية قد تمكنوا من التغلب على كل هذه المحن لإحساسهم بأن لهم رسالة هي هداية الناس إلى سبيل الله ولشعورهم بأن في إمكانهم أن يكونوا «سببا لنجاة كثير من الخلق» (22)، إنها رسالة الولي التي تعتبر في اعتقادهم مؤاصلة واستمرارا لرسالة النبي فعملوا على تحقيق هذه الغاية مع حرصهم على المحافظة على «أسرار الله» انطلاقا من التحري في تربية المريدين

وتلقينهم آداب الطريق. ومما زاد في حرصهم على هذا الإعداد النفسي والإرشاد الروحي لمريديهم ما تسببت في محنة الحلاج الصوفية في عصره من ويلات جراء «كشفه للسر». فقد استخلص الصوفية العبرة من التجربة القاسية واتخذوا التدابير الضرورية للانضباط في سلوك الطريق وتلقين آدابه في كنف رعاية «الشيخ» وتحت رقابته، وأصبح الصوفية منذ ذلك التاريخ يصرحون بضرورة الشيخ للمريد في سلوكه للطريق وبوجوب طاعة المريد لشيخه وأثر عن بعضهم قوله: «من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان» (23).

5 – من الطريق إلى الطريقة:

وهكذا أمكن للتعليم الصوفي أن يتأسس وأن تتبلور في إطاره ملامح «الشيخ» المعلم وأن يضطلع بدور التعليم كبار الصوفية ابتداء من القرن الثالث للهجرة (24) إلا أنه قد كان لا بد من أن يتحدد موضوع التعليم وتضبط برامجه ويتوضح محتواه لكي يكتمل الإطار النظري الضروري لظهور مدارس أو «طرق» في هذا المجال. فماذا كان محتوى ذلك التعليم؟ إن آداب سلوك الطريق الصوفي قد كانت هي موضوع التعليم، فالطريق هو الأساس النظري والعلمي الذي قامت عليه «الطريقة» باعتبارها مدرسة نظامية للتعليم الصوفي. لكن المرور من «الطريق» باعتباره تجربة فردية حرة تتنوع بتنوع أصحابها إلى «طريقة» نظامية جماعية ذات قواعد ورسوم لا بد فيه من قطع المراحل تتمخض خلالها تلك التجارب الفردية المتنوعة عن قواسم مشتركة بالرغم مما تتفرد به من خصوصيات.

ويلاحظ المتتبع للتجارب الصوفية في هذه المرحلة التاريخية اهتماما من قبل كبار الصوفية بوصف مراحل الطريق وبيان أبعادها وحدودها، وسعيا إلى ضبط المقامات والأحوال وبيان العلاقات القائمة بينها. ولعل من أبرز النصوص التي مثلت وصفا دقيقا للمجاهدات وللرياضات في السلوك الصوفي ما حكاه أبو يزيد البسطامي عن تجربته حين قال: «كنت اثني عشر عاما حداد نفسي ألقيت بها في كور الرياضة وأحرقتها بنار المجاهدة ووضعتها على سندان المذمة وطرقتها بمطرقة الملامة حتى جعلت منها مرآة. وكنت خمس سنين مرآة نفسي أصقلها دائما بأنواع من العبادات والتقوى وسنة أنظر فيها يعني الارتياح إلى الأعمال فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك الزنار واعتنقت الإسلام من جديد ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات ورجعت من جنازتهم جميعا ووصلت إلى الله بعون الله وحده من غير وسائله من الخلق» (25).

وقد تمخضت أمثال تلك التجارب الفردية لكبار الصوفية عن أبرز مراحل الطريق، واشتهر بعضهم بالتركيز على مقام بعينه أو حال بعينها فكان من بينهم من اشتهر بمقام الزهد ومنهم من اقترن ذكره بمقام التوكل وأثر عن غيره الاستغراق في محبة الله بينما اختص بعضهم بمقام الفناء وأوغل آخرون في الحديث عن المعرفة (26). وبعد أن تأسست مراحل الطريق الرئيسية وقع الاهتمام بتقنينها وتقعيدها اعتمادا على الرصيد المشترك بين تلك التجارب مع الاحتفاظ بهامش من الحرية المتمثلة في بعض الخصوصيات. فما إن حل القرن الرابع للهجرة حتى اهتم علماء التصوف بضبط المقامات والأحوال الصوفية وتحليلها وشرحها وتأصيلها عن طريق الاحتجاج لها من القرآن والسنة (27).

لكن تلك المنظومة المقوعدة والمنظرة للطريق الصوفي قد ظلت ذات طابع نضري ولم يقع العمل على تجسيمها في تعاليم وطقوس ورسوم إلا في أواسط القرن الخامس للهجرة. ولذلك لم يشع ذكر «الطريقة» بمعناها الاصطلاحي في الأدبيات الصوفية قبل هذا التاريخ، والأرجح أنها كانت تطلق على ما أشرنا إليه من اختصاص بعض الصوفية بالتركيز على مرحلة معينة من مراحل الطريق إذ تعددت كما رأينا طرق التجارب وأساليبها. ومما تذكره المصادر في هذا المجال ما أورده صاحب «تذكرة الأولياء» على لسان يحيى بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) حين قال: «إذا رأيت الرجل يعمل الطيبات فاعلم أن طريقة التقوى وإذا رأيته يحدث

بآيات الله فاعلم أنه على طريق الأبدال وإذا رأيته يحدث بآيات الله فاعلم أنه على طريق المحبين وإذا رأيته عاكفا على ذكر الله فاعلم أنه على طريق العارفين» (28).

لكن المعنى العام والمتعدد للطريق لم يلبث أن نزع نحو الاختصاص والتوحد وتولد منه مفهوم الطريقة باعتبارها نهجا مؤسساتيا يستند إلى مبادئ ثابتة ورسوم معلومة، ويبدو أن بداية هذا الانتقال قد حدثت في أواسط القرن الخامس للهجرة إذ تروي لنا المصادر أن الصوفي أبا سعيد بن أبي الخير (ت 450 هـ) قد كان أول واضع لمبادئ الطريقة ورسومها وقوانينها (29) لكننا نستبعد أن تكون تلك المبادئ والرسوم قد وضعت دفعة واحدة وعلى يد شخص واحد بعينه مهما كان دور أبي سعيد هذا في عملية التأسيس، لاسيما إذا استحضرنا التقليد الذي درج عليه القدامى والمتمثل في حرصهم على تعيين أفراد مؤسسين لكل الظواهر استنادا إلى ما كان لهم من دور بارز في ظهورهم. فمن العسير أن يعزى تاريخ ظاهرة ما إلى فرد بعينه وإن كنا لا ننفي ما يمكن أن يكون قد قدمه ذلك الفرد من مساهمة بارزة في ذلك التاريخ، فنشأة الظواهر الاجتماعية تقتضي تعدد المساهمات في مرحلة، كما نعتبر أن مرحلة التأسيس تختلف مبدئيا وعمليا عن مرحلة الاكتمال. وبناء على ذلك نرجح أن تكون أركان الطريقة قد ترسخت بصورة تدريجية وعن طريق تراكم تجارب متعددة. كما كان لانتشار الطرق وتعددها انطلاقا من هذه المرحلة إلى أواسط القرن السابع للهجرة أي خلال قرنين من الزمان دور كذلك في ترسيخ التقاليد الطرقية واكتمالها.

6 – من المسجد إلى الرباط والزاوية :

تلك بعض ملابسات الوضع الانتقالي في الحياة الروحية الإسلامية من الفردية إلى الجماعية وهي ملابسات لها صلة كما رأينا بالأوضاع الاجتماعية والثقافية وبما طرأ من تطور على الحياة الصوفية تمثل خاصة في ظهور الحركة التعليمية التي تمخضت عن العلاقة النموذجية بين الشيخ و«المريد» وعن حركة الانتقال من مفهوم «الطريق» إلى مفهوم «الطريقة»، ولكن تلك المعطيات الجديدة لم تكن تمثل السمة الوحيدة الدالة على ذلك الوضع الانتقالي، إذا وجدت سمات أخرى مادية هي بمثابة التعبيرات الموضوعية عما حدث من تطور لأن من خصائص التحولات الاجتماعية والثقافية التلازم بين مضامينها وأشكالها أي بين الثقافي ذي الأبعاد المعنوية والقيمية والاجتماعي ذي الأبعاد المادية والإجرائية. والملاحظ في هذا السياق هو الانتقال في الحياة الروحية الإسلامية من إطار مادي إلى آخر أي من إطار المسجد إلى إطار الرباط والزاوية.

لا جدال في أن الإطار الأصلي للحياة الروحية الجماعية في الإسلام هو المسجد باعتباره المكان المفضل للعبادة وحتى محاولات «الاعتكاف» الفردية الأولى قد كانت تجري في ذلك الإطار. ففي المسجد كان الوعظ وفيه كان الذكر وفي إطاره ظهرت بوادر التعليم الصوفي. لكن الأوضاع الجديدة للحياة الروحية قد اقتضت التجديد في الإطار أيضا فكانت الاستعاضة عن الفضاء العام للحياة الدينية بفضاء خاص، ولم تكن المسألة مرتبطة حتما بمجرد الحاجة إلى التميز الشكلي وإثبات الوجود الخاص بالقياس إلى الوجود العام وإنما المسألة أعمق من ذلك ولها صلة بطبيعة الحياة الروحية الجديدة ذاتها، ونعني بذلك الشعور بالحاجة النفسية إلى الخلوة.

وغني عن التذكير أن العزلة والانقطاع إلى الله قد كانت نتيجة طبيعية لنزعة الزهد منذ وقت مبكر، وقد عبر الزهاد الأوائل عن ميلهم إلى العزلة وتجنب مخالطة عامة الناس، وفضل بعضهم الإقامة في الكهوف والفيافي كما تجلو على ذلك سيرهم. لكن ذلك السلوك لم يكن سنة ثابتة وشاملة لجميعهم ولم يكن يتجاوز مواقف بعض الأفراد (30) بل عارض بعضهم هذه النزعة (31) ورأى فيها بعضهم الآخر ضربا من الرهبانية حيث «لا رهبانية في الإسلام» (32). إلا أن مرحلة الانتقال من الزهد إلى التصوف قد اتسمت بانتقال هذه النزعة وتجذرها في الصوفية الأوائل حتى غدت سنة من سنن السلوك

الصوفي عبر عنها بعضهم بأساليب وتعبيرات متنوعة من ذلك تعريف الجنيد للتصوف بقوله : «هو أن تكون مع الله بلا علاقة» (33) وفي ذلك تعبير عما يقتضيه سلوك الطريق من توحد وتأمّل واستغراق روحي.

لكن «الخلوة» الفردية التي كانت تقع في أماكن متنوعة حسب اجتهادات أصحابها قد تحولت إلى «خلوة» جماعية أحوجت إلى مكان مختص، وقد تمثل ذلك المكان في مؤسسات أنشئت للغرض كالخانقاه والرباط والزاوية، وإذا ما كانت الخانقاه (34) متمحضة منذ نشأتها للعبادة فإن مؤسسة الرباط (35) قد كانت ذات وظيفتين: جهاد الكافر وجهاد النفس أي «الجهاد الأكبر» و «الجهاد الأصغر» (36) وسر الجمع بينهما أن كلا منهما يمثل نوعا من «المرابطة» : رباط الخيل بالثغور لتحصينها ورباط الإرادة والعزيمة لحماية النفس من طوارق الغفلة وأخطارها. كما أن كلا منهما يمثل الطريق إلى الله وسبيل الروح إلى خلاصها، وكلا منهما يؤدي إلى «الشهادة» فإحداهما تحققها عن طريق الاستشهاد بينما تحققها الأخرى عن طريق الفناء في المشاهدة أو الشهود.

وهكذا يتضح أن المصطلحات الصوفية لم تكن غريبة في صياغتها عن المصطلحات الجهادية إذ كانت الوظيفتان في تداخل أو تكامل واضح، وقد اضطلع بهما صوفية الأربطة في مراحل مختلفة من التاريخ وإن كانت تلك الأربطة في أول نشأتها مؤسسات دفاعية وحمائية، ثم اختص بعضها بمرور الزمن بوظيفة العبادة. أما بالنسبة إلى الزاوية فمن المرجح أنها كانت متمحضة منذ نشأتها للعبادة وإن حدث أن اضطلعت في بعض العصور وبصفة ظرفية وثانوية بوظيفة جهادية. وإذا ما كانت الخانقاه مؤسسة مشرقية فإن الزاوية قد عرفت انتشارا واسعا خاصة بالغرب الإسلامي، أمّا الأربطة فقد كانت متنشرة بالمشرق والمغرب على حد سواء (37). ولا مراء في أن كل هذه المؤسسات قد اصطبغت بطابع البيئة التي احتضنتها وبنمط التركيبة الاجتماعية التي نشأت فيها (38) لأنها نابعة من الواقع الاجتماعي، وذلك بالرغم مما في تقاليدها وطقوسها من تأثر ببعض العوامل الخارجية (39).

لكن ما يعنينا في هذا السياق هو أن هذه المؤسسات الصوفية قد كانت كلها ودون استثناء استجابة لتلك الحاجة الماسة إلى فضاء خاص تتحقق فيه «الخلوة» العامة. وليس من باب الاتفاق والصدفة أن أدرجت تلك المؤسسات ضمن طقوسها الروحية تقليدا يتمثل في اعتبار «الخلوة» مرحلة أساسية من مراحل ترقي المريدين في الطريق الصوفي (40). وهي المرحلة التي تلي مباشرة مرحلة «الخدمة» وقد خصصت لها أماكن خاصة متميزة عن «بيت الجماعة» وذلك لأن «الخلوة» العامة هي الإطار الضامن لتحقيق «الخلوة» الخاصة، ولم تكن تلك «الخلوة» مقتصرة علىما يلزم به المريد نفسه في الظاهر من عزلة وانفراد وإنما هي «خلوة» باطنة أيضا تتجرد فيها النفس من علائقها مع العالم الخارجي ويتعطل فيها نشاط الحواس مع استغراق روحي كامل في ذكر الله (41). وليس المجال سانحا لتفصيل دقائق هذا الطقس الروحي كما مارسته مختلف الطرق الصوفية واستقر في تقاليدها وإنما هدفنا في هذا التحليل أن نوضح المكانة التي تحتلها هذه الخلوة في الحياة الصوفية باعتبارها عاملا من عوامل الانتقال من فضاء تعبدي إلى آخر وبصفتها كذلك طقسا أساسيا من طقوس السلوك الصوفي، يضمن الانتقال من حياة الظاهر إلى حياة الباطن.

إلا أنّ نشوء الخانقاه والرباط والزاوية لم يكن استجابة للحاجة النفسية والروحية التي اقتضاها النشاط الصوفي فقط بل كان استجابةً أيضا للحاجات الاجتماعية التي أفرزت ذلك النشاط واتخذت منه شكلا من أشكال التعبير الديني. وانطلاقا من تلك الحاجات اكتسى ذلك الفضاء طابعا اجتماعيا فكانت فضاء مفتوحا لقاصديه دون تمييز، وكان مجالا لإرساء علاقات اجتماعية من طراز جديد عمادها التآخي في «الصحبة» (42) والتصافي والتكافل مما خول لذلك الفضاء أن يضطلع بوظيفة ثالثة هي الوظيفة الاجتماعية بقطع النظر عن نوع المؤسسة التي تشكل فيها، وسواء كان خانقاه أو رباطا

أو زاوية فجميعها لم يعدم هذه الوظيفة عبر التاريخ رغم ما وجد بينها من تفاوت في هذا المجال. و لئن لم تكن تلك الوظيفة بارزة بروزا كافيا في طور التأسيس ولم تكن لها الأولوية بالقياس إلى الوظائف الأخرى في مرحلة النشأة (43) فإنها ما فتئت أن تبلورت وتطورت على مر الأيام وأصبحت قادرة على الاضطلاع بدورها على مختلف الأصعدة العلمية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية وكذلك السياسية (44).

7 – بين الأصالة والمشافهة :

لقداقتصرنا في هذا المدخل إلى حد الآن على تحليل ما رصدناه من عوامل تاريخية واجتماعية وثقافية كان لها دور فعال في نشأة الظاهرة الطرقية، وهي عوامل ذات طابع محلي إذ هي نابعة من صميم الحياة الإسلامية، لكن البحث عن عوامل نشأة تلك الظاهرة لا ينبغي أن يقتصر على تلك المعطيات المحلية. فالنظر الموضوعي يقتضي البحث كذلك عن العوامل الدخيلة والمؤثرات الخارجية، إذ لم يكن المسلمون في أي طور من أطوار تاريخهم يعيشون بمعزل عن الثقافات والحضارات الأخرى في هذا العالم. كما أن ظاهرة التجمع حول مبدأ المؤاخاة في الدين لم تكن حكرا على المجتمعات الإسلامية إذ عرفتها الحضارات السابقة والمعاصرة لظهور الإسلام وانتشاره.

وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى أن نظام الرهبنة قد عرفته مختلف الأديان عبر التاريخ وأنه كان موجودا في الديانات الشرقية عند ظهور الإسلام وزمن انتشاره ونخص بالذكر هنا نظام الرهبنة المسيحية الذي كان منتشرا في أماكن مختلفة من بلاد الشرق، وليس من باب الصدفة أن تذكر لنا المصادر الإسلامية أن أول خانقاه انشئت في الإسلام هي تلك التي أنشأها راهب مسيحي بالرملة من أرض فلسطين. وليس من المستبعد أيضا أن يكون للأشكال الأخرى من الرهبنة في الأديان القديمة أثرها في صياغة تقاليد ورسوم الطرقية الإسلامية. وذلك على غرار ما كان للديانات الهندية والفارسية من تأثير في بعض التقاليد والرسوم (45). إلا أن تأثر الطرقية الإسلامية بأنظمة الرهبنة القديمة ما يزال في حاجة إلى مزيد الدرس والتنقيب والمقارنة حتى يتسنى الكشف عن الأصول الدخيلة والعوامل الخارجية التي لعبت دورا إلى جانب العوامل المحلية في صياغة نظام الطرق كما استقر في تاريخ الإسلام.

وهكذا يتضح أن البحث عن أصول الطرقية في الإسلام يفضي بنا إلى الوقوف على ثلاثة روافد أساسية قد تضافرت لتفرز هذه الظاهرة على الشاكلة التي انتهت إليها في المجتمعات الإسلامية. ونعني بها الرافد الديني بأبعاده الروحية والنفسية، والرافد الاجتماعي بأبعاده السياسية والثقافية، والرافد الأجنبي بأبعاده التاريخية. وقد لعبت هذه الروافد دورا كذلك في تلون هذه الظاهرة بخصائص البيئة التي احتضنتها مشرقا ومغربا، وبطبيعة الفترات الزمانية التي نشأت وتطورت فيها. فكان للعوامل المحلية دورها في عملية النشأة والتأسيس ثم التطور والانتشار، كما كان للمثاقفة أيضا أثرها في كل ذلك وهو ما يفسر الكثير من أوضاع هذه الظاهرة وخصوصياتها عبر التاريخ.

المصادر والمراجع

1) الجامي : نفحات الأندلس، طبعة كلكتا، 1859، ص 34.
2) المقريزي: الخطط، طبعة بولاق 1270 هـ، ج 2 ص 414. القزويني : آثار البلاد، طبعة وستنفلد westenfield، ص 41.
راجع : - ر - أ - نيكلسون R-A- Nicholson - في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلاء عفيفي، القاهرة، 1956، ص 57.
3) نشير هنا إلى اقتصار الفقهاء على تقنين طقوس العبادة دون النظر في معانيها كما نشير إلى مبالغة المتكلمين في اعتماد المقولات النظرية المجردة في شؤون الاعتقاد - يقول المستشرق رينولد - أ - نيكلسون في كتابه «الصوفية في الإسلام» متحدثا عن علم الكلام ودوره في رد " الطبيعة الإلهية إلى وحدة صرفة جامدة لا تتغير وإرادة مجردة قد عرت من جميع العواطف والمشاعر وقدرة خارقة تعز على الحصر لا يستطيع بشر أن يعقد معها أواصر صلة شخصية أيا ما كانت. . . ومن هنا كان الخيار فاختيرت الصوفية "ص 27.
4) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة : يوسف حلاق، دار الفارابي، بيروت 1982، ص 135.
5) إشارة إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية من العهد الأموي إلى العهد العباسي كازدهار التجارة في العصر العباسي الأول ثم ظهور الاقطاع العسكري في العصور الموالية.
6) يلاحظ في هذا السياق تغير مفهومي الخاصة والعامة بتغير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية.
7) المقصود هنا بالإعلاء دلالته الاصطلاحية كما تواترت في علم النفس وهو تعريب لمصطلح sublimation (انظر تعريفه في موسوعة لاروس).
8) ينفرد الصوفية بإطلاق اسم «الحق» على الذات الإلهية - وله عندهم أكثر من دلالة - ففيه إشارة إلى ما يبحثون عنه من حقيقة دينية، وأضحى عندهم دليلا كذلك على الحقيقة الوجودية، وهو في الأصل اسم من أسماء الله الحسنى مطلق المعنى بشكل يجعله نقيضا للباطل والضلال والخطأ.
9) نشير هنا إلى أن المصطلح الطرقي يشي بمفهوم الرابطة المشار إليها ويرمز إلى الانخراط في مجتمع من طراز جديد.
10) محمد مفتاح، الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية، الطبعة الأولى 1417 هـ/1997م، توزيع مكتبة الرشاد.
11) مصطلح الطريق يدل على المراحل التي يقطعها السالك في معراجه الروحي وهي المقامات والأحوال، أما الطريقة وإن كانت تشتمل على مراعاة مراحل الطريق في السلوك الفردي إلا أنها تعني تنظيما اجتماعيا دينيا من نوع خاص.
12) كالملامتية على سبيل المثال.
13) تطلق الطائفة على مجموع المتصوفة في منطقة محددة فيروى مثلا أن الجنيد في بغداد كان يلقب بسيد الطائفة والمقصود بها طائفة الصوفية.
14) إن التسليم بشرعية «الشيخ» مرحلة أساسية في نشأة الطرقية وقد أثارت تلك المشروعية مجادلات بالمشرق في زمن مبكر وكذلك بالمغرب في القرن الثامن للهجرة.
15) كانت مجالس الذكر تعقد في عصر بني أمية ومن أشهرها مجالس الحسن البصري الذي كان يشبّه الذكر بالنور.
16) القشيري، الرسالة، طبعة مصر 1287 هـ- ص 101.
17) المصدر نفسه، ص 102.
18) المصدر نفسه، ص 101 - انظر أيضا : - ر - أ - نيكلسون R-A- Nicholson - في التصوف الإسلامي وتاريخه1956، ص 52 - 53.
19) الهجويري، كشف المحجوب، ترجمة : ر - أ - نيكلسون. سلسلة جب 1911م، ص 129 - راجع في ذلك تعريب أبي العلاء عفيفي لكتاب : في التصوف الإسلامي وتاريخه"، المستشرق نفسه.

20) المرجع نفسه، ص 74.
21) ولموقفهم ذلك علاقة بنظرية الفداء التي تبلوت بوضوح مع البسطامي والحلاج.
22) نسب هذا القول لأبي يزيد البسطامي - راجع : القشيري، الرسالة طبعة مصر 1330 هـ، ص 181. وتدل المجادلات التي جرت بالمغرب الإسلامي في القرن الثامن للهجرة حول ضرورة الشيخ بالنسبة للمريد على ما تكتسيه هذه المسألة من أهمية في تاريخ الانتقال من التصوف الفردي إلى التصوف الجماعي - راجع في ذلك "شفاء المسائل" لابن خلدون ورسائل الرندي.
23) من أوائل الصوفية الذين تصدوا للتعليم مثل السري السقطي (253 هـ) ويحيى بن معاذ الرازي (ت 258 هـ) وأبو حمزة البغدادي (ت 289 هـ) والجنيد البغدادي (ت 297 هـ) وأبو بكر الشبلي (ت 334 هـ) راجع أيضا ر -أ- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتازيخه، ص 20
24) المرجع نفسه، ص25
25) ارتبط مصطلح التوكل بشفيق البلخي (ت 194هـ) ومصطلح المحبة برابعة العدوية (ت 180هـ) ومصطلح الفناء بأبي يزيد البسطامي (ت261 هـ) ومصطلح المعرفة بذي النون المصري (ت 245 هـ)، راجع : ر -أ- نيكسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص 70-74
26) من أشهر من اهتم بذلك الكلاباذي في كتاب «التعرف» والطوسي في كتاب «اللمع».
27) العطار (فريد الدين)، تذكرة الأولياء طبعة 1905/ 1907، ج 1 ص 305
28) القزويني، آثار البلاد، ص 41 راجع أيضا: ر - أ-نيكلسون، في التصوف الإسلامي تاريخه، ص56
29) مثل ابراهيم بن أدهم (ت 161 هـ)
30) مثل أبي تراب النخشبي (ت 245 هـ) الذي كان يذكر القعود في الخانقاوات، راجع الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 10، ص 46، ط القاهرة 1932 هـ
31) اعتبر القرآن الرهبانية بدعة، سورة الحديد، الآية 28، كما ورد في حديث مشهور قول الرسول : "لا رهبانية في الإسلام".
32) القشيري، الرسالة، ص148- يبرر الصوفية العزلة بالخوف من الأخطار المنجرة عن مخالطة الجماعة.
33) الخانقاه: تسمية فارسية الأصل وكان انتشارها بالمشرق الإسلامي.
34) الرباط : تسمية عربية الأصل وجدت بالمشرق والمغرب على حد السواء
35) تروي كتب السيرة أن الرسول قد قال عند رجوعه من إحدى الغزوات : "عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر".
36) محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، ص 31-42
37) المرجع نفسه، ص 73-76
38) مثل تقليد المغاربة للمشارقة في بعض رسوم هذه المؤسسات وكذلك التأثر على مستوى معمار الأربطة ببعض المؤثرات الخارجية، المرجع السابق، ص 71-72
39) السهروردي (شهاب الدين بن عمر)، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1966، من الفصل 26 إلى الفصل 28 وراجع أيضا -أ- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخية، ص 59-60
40) المصدر نفسه، والمرجع نفسه
41) لقد ألف الصوفية في موضوع "آداب الصحبة" وبين هذه المؤلفات ما كتبه أبو القاسم الجنيد
42) محمد مفتاح، الخطاب الصوفي، الفصل الثاني، حيث يتحدث المؤلف عن زاويتين في عهد بني مرين تميزتا بوظيفة اجتماعية بارزة منذ عهد التأسيس
43) المرجع نفسه
44) المرجع نفسه، ص 56، نقلا عن الجامي في نفحات الأنس
45) المرجع نفسه، ص 38 و75، ومن تلك التقاليد المستعارة حمل السبح وكذلك التأثر بالعادات البوذية.

فينومينولوجيا التّديّن والمسلكيّات الأخلاقيّة في ضوء التّمثّل الجمالي الصّوفي للعالم (*)

عبد الحق منصف (**)

تقديم :

يجب أن نشير منذ البداية إلى أننا لا نأخذ مفهوم التمثل الجمالي عامة بالمعنى الضيق الذي تحصره فيه نظريات الذوق الفني، نقصد بذلك النظريات التحليلية التي تحصر القيم الجمالية في الأعمال الفنية وحدها دون غيرها. بموجب ذلك، يكون الأصل الفعلي المولد للقيم والتمثلات الجمالية هو الفنان وما يتميز به من مواهب وعبقرية طبيعية وتقنيات للإبداع. أما مجال الحياة، فيكون بكامله مقصياً من ذلك أو هو في أحسن الأحوال استنساخ للأصول الفنية ومحاكاة لها. لأجل ذلك، تكون سيكولوجيا العمل الفني والتحليل الذوقي للأعمال الفنية، بما هو تحليل تقني منصب على جوانب الصنعة وأدوات الإبداع، هي المدخل الأساسي لفهم طبيعة الموضوع الجمالي وما يبنيه من تمثلات حول الأشياء. إن التمثل الجمالي في نظرنا أفق من خلاله نرى ونختبر تجربتنا داخل العالم. لن يصبح هنا مفهوم الجمال مفهوماً تقنياً، أي أحد الأدوات النظرية لدى الناقد الفني لتحليل وتقييم العمل الفني (باعتباره عملاً ينتمي لعالم خاص معزول من المنتوجات)، بل هو أحد المفاهيم المكونة لمفهوم الوجود ذاته (فالجمال هو أحد تحديدات فكرة الوجود). وبما أن «الوجود» لا ينفصل عن كيفية قولنا له، فإن التمثل الجمالي يصبح جزءاً من نظرية الوجود، وبالتدقيق من فينومينولوجيا الوجود، وهي النظرية التي تبحث في كيفيات ظهور مفهوم الوجود أمام رؤيتنا. وإجمالاً، التمثل الجمالي جزء من فكرة الوجود وبالتدقيق قول هذا الوجود كما يظهر كأفق للرؤية (وليس للمعرفة فقط، لذلك لا بد من الخروج من حدود نظرية المعرفة) والاعتقاد (أي كيفية تعايشنا مع الأشياء والقيم، وليس النسق الدوغمائي الذي يحكم بتصلب وجمود نمط تصديقنا ما يحدث داخل عالمنا) والسلوك (أي المسلكيات الأخلاقية المتولدة عن التمثل الجمالي). من هذا المنظور، يصبح التمثل الجمالي أحد محددات رؤيتنا واعتقادنا ومسلكياتنا الأخلاقية وليس فقط معرفتنا بالوجود. وذاك بالذات هو الإطار (سيقول الصوفي «الموقف») الذي داخله تشكلت الرؤية الصوفية للوجود والاعتقاد والمسلكيات الأخلاقية تجاه ما يوجد كما سنبين ذلك في هذه الدراسة.

ليس «الوجود» بالنسبة للصوفي مجرد مقولة من

**) جامعي، المغرب

مقولات العقل المجرد كما اعتقد الفيلسوف، بل هو تجربة تمثلها كعلاقة رؤيوية أو تَمَثُّلية لكل ما يوجد بوصفه مجلى أو ظهوراً للسر الإلهي والتعلق به عبر صور أو ظلال أو مرايا التجلي كما سنرى. غير أنه داخل الرؤية الصوفية للوجود يكمن ارتباط حميمي بين التدين، متصوراً كروحانية ذاتية، وبين تمثل جمالي للعالم أهم نتائجه إقامة علاقة إيروتيكية بأشيائه (علاقة محبة وعشق وافتتان ببهائه) وما ينتج عنها من مسلكيات أخلاقية (الأخلاق الصوفية) (1). ونعتزم في هذه الدراسة تحليل أهم عناصر هذا الارتباط الحميمي باستحضار السؤال التالي: كيف يمكن أن يكون قولنا للوجود قولاً لرؤيتنا له بوصفه أفقاً نشهد فيه الأشياء وقد ظهرت بمظهر الجمال والفتنة والحسن والبهاء؟ كيف نقول الوجود عبر قولنا فتنة هذا الوجود كما تظهر لنا من خلال الصورة التي نقيمها كأفق لتمثله والتعايش مع أشيائه معرفيًا وأخلاقيًا؟

1 - فينومينولوجيا التجلي :

أ – العالم كمجلى

يمكن أن نلخص البعد الفلسفي لنظرية التجليات عند الصوفية كالتالي: أن نقول الوجود يعني أن نقول رؤيتنا له وشهودنا إياه. ونحن لا نقول الوجود كما يوجد في ذاته، بل الأفق الذي نضعه لذواتنا بوصفه وجوداً. هذا الأفق هو ما نتمثله ونراه ونتخيله. لذلك، كان الخيال كأفق لتمثلنا هو الإطار الكوني الذي من خلاله نرى فكرة الوجود ونرى عبرها ذواتنا والعالم وأشياءه. معقولية الخيال غير المعقولية المنطقية لفكرة الوجود كما صاغتها الأنطلوجيا الأرسطية. فقول التناقض من منظور هذه الأنطلوجيا استحالة منطقية، وكل استحالة من هذا النوع عدم ولا-وجود. أما من منظور الخيال الصوفي، فيمكننا أن نقول التناقض والاختلاف والتنافر ونفهمه داخل فكرة الشهود، أي من زاوية الرؤية الصوفية. يمكن هنا أن نورد أمثلة عديدة على ذلك. أولها الآية: ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾، والتي تعني حسب تأويل ابن عربي «ليس مثل مثله شيء»؛ فهذا القول يجمع التشبيه والتنزيه، الإثبات والنفي في الآن ذاته. «ففي ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾ إثباتُ المِثل ونفيه» (2). والمنظور ذاته ينطبق على فكرة «الوجود» فهي تنقال بكيفيات كثيرة: الوجود والواحد، والمطلق والكثير، والحقيقة والمجاز، والحجاب والحرف، والنور والجمال والكمال والحب ...إلخ. يقول الأمير عبد القادر الجزائري: «والحق ما عُرِف إلا بجمعه بين الأضداد. فكل المتضادات في العالم هوَ جامع لها؛ بل هو عين الأضداد كلها. وإنما يظهر في كل صورة بحكم استعدادها»(3). ونحن لا نقول الوجود بهذه الكيفيات وغيرها إلا لأنه يظهر لنا في شكل صور مختلفة نتمثله عبرها. إن الوجود في جوهره رؤيـة. الوجود هو ما نراه ونقيمه كأفق لتمثلنا؛ ذاك بالذات ما تعبر عنه فكرة التجلي.

تقتضي نظرية التجلي أن يكون الوجود فكرة واحدة وعامة لا انفصام فيها. وبما هي كذلك، فهي تطابق وجود الحق أو الله. فالحق هو الحقيقة الوجودية الواحدة التي نتصورها ونحن نتمثل فكرة «الوجود». وليست الأعيان الموجودة للكائنات (ما يعرف في المصطلح الصوفي باسم «ما سوى الحق» أو العالم) سوى تجلي لفكرة الوجود الحق بصور وأشكال مختلفة. ونسبة الوجود إلى كل كائن جزئي مجرد مجاز لا حقيقة(3'). إنه تشبيه واستعارات. يقول الأمير عبد القادر الجزائري (وقد كان من بين أكثر الصوفية فهماً ودراية بنصوص ابن عربي): «اعلم أنه لا وجود إلا الوجود الواحد الحق تعالى. والمسمى عالماً ومخلوقات مظاهره (...) والوجود الحق واحد لا يتعدد ولا يتغير ولا ينحصر ولا يحد ولا تقيده الأكوان والمظاهر. ومظاهره متعددة متغيرة، منحصرة مقيدة؛ فيظهر في مظهر بالعلم لأنه حكم استعداد ذلك المظهر، فيسمى المظهر عالماً (...) ويظهر في مظهر بالمعبود، فيسمى معبوداً لأنه حكم استعداد ذلك المظهر»(4). ويضيف: «إن الوجود للحق تعالى خاصة وليس لغيره وجود مستقل، لا قديم ولا حادث؛ وإنما لغيره تعالى النسبة للوجود (...) فهو [أي الحق] الوجود من وراء حجابية كل موجود، والعالِم من وراء حجابية كل عالِم، والمتكلم من وراء حجابية كل متكلم ونحو ذلك. فالوجود وتوابع الوجود إذا نُسِبتْ لغير الحق

تعالى، فهي مجاز»(5). والمجاز (وما يرتبط به من تشبيه واستعارة وخيال بصفة عامة) أحد التحديدات الأساسية لكينونة العالم وليس مجرد تقنية من تقنيات الخطاب واستعمال الكلام. ولفهم المجاز الوجودي للعالم، يجب أن نتخذ نظرية التجليات، بما هي نظرية حول الوجود المطلق وصوره أو ظلاله (التي هي كائنات العالم)، مدخلاً أساسياً وليس نظرية البلاغة كتحليل لتقنيات المجاز وأشكاله الخطابية. وبما أن العالم، بوصفه تجلياً للوجود الحق مجاز وصور، فقد لجأ الصوفية إلى استعمال عبارات استعارية ورمزية للدلالة عليه وعلى أشيائه كالأثر والظل والمرآة والشكل والصورة والحرف والحجاب.. جميع أشياء العالم بمثابة دالات من الدرجة الثانية تحيل على الدال الفعلي الذي هو «الوجود».

العالم أثر (une trace)؛ ونحن لا ندرك الأثر إلا بأن نتخيله. لا وجود للأثر خارج أصله وهو الوجود الحق. لذلك، ينبغي أن نتخيل وراء كل أثر وجوداً حقاً. ويعطي الأمير عبد القادر مثالاً على ذلك فيقول: «وكما إذا أخذتَ عوداً على رأسه نار، وأدرتَهُ بسرعة، فإنك تراه دائرةً من نار محسوسة عندك لا تشك فيها. فإذا أمعنتَ النظر فيها بعقلك، حكمتَ أنه ليس ثمة إلا الجمرة التي على رأس العود، ولا دائرة هناك أصلاً. وكذا إذا حركته مستقيماً، ترى خطاً من نار ولا شيء غير الجمرة. فكل ما يدركه الحس من الصور والأجسام، فهو مثل دائرة النار. والخط لا حقيقة له إلا في المدارك [الحسية والمتخيلة]»(6). ولا ينبغي أن نحصر مداركنا في العقل وحده وإلا أدركنا العالم كأشياء بادية كما هي، قابلة لأن تصنف داخل تصورات وفئات منطقية. لكن، ينبغي أن ندرك العالم كأثر، كظل أو كمجاز.

داخل مصطلح الوجود يترابط بشكل قوي الدال بالمدلول، أو «الوجود» كدال بالحق أو الله كمدلول. أما العالم، (أو ما سوى الحق) فهو مجرد دال من الدرجة الثانية، دال بطريقة المجاز، ذلك أن «الوجود الحقيقي لله تعالى، ونسبتُهُ إلى العبد [مجرد] مجاز»(7). يقول ابن عربي: «أشهدني الحق (...) ثم قال لي: أُنظرني في النظم المحصور [للأشياء]، وهو موضع الرمز ومحل للغز الأشياء..»(8). غير أن نظم الأشياء كله بمثابة حرف وحجاب يخفي الوجود الحق بما هو وجود واحد وكلي. و«الحرف لغات» بتعبير النفري، أي تفريق وتصريف وتعدد. والتعدد حجابٌ، صورةٌ ظلية للنموذج تحجب رؤية «المعنى الأحد الواحد للوجود». يقول النفري: «يا عبدُ، الحرفُ لغات وتصريف، وتفرقة وتأليف موصول ومقطوع، ومبهم ومعجم، وأشكال وهيئات. والذي أظهر الحرفَ في لغة هو الذي صرفه؛ والذي صرفه هو الذي فرقه؛ والذي فرقه هو الذي ألفه؛ والذي ألفه هو الذي واصل فيه؛ والذي واصل فيه هو الذي قطعه؛ والذي قطعه هو الذي أبهمه؛ والذي أبهمه هو الذي أعجمه؛ والذي أعجمه هو الذي أشكله؛ والذي أشكله هو الذي هيأه؛ ذلك المعنى هو معنى واحد، هو نور واحد. ذلك الواحد هو الأحد الواحد»(9). ما هو مَعْنِيٌّ داخل فكرة الوجود إذن هو العالم بما هو أثر وحرف وحجاب وصور وظلال ومرايا... ما هو مَعْنِيٌّ هو ما نراه نحن بحسب أحوالنا واستعداداتنا وموقعنا الذي نحتله في الوجود على أنه الوجود أو بالتدقيق على أنه مجلى الوجود. وما نراه هو ما نتمثله ونتخيله عبر ما يظهر لنا وجوداً. وما يظهر هو الصور والظلال والحُجُب والمرايا والحروف وطبقات المعنى المختلفة. وقد جاءت نظرية التجليات الإلهية والخيال الوجودي لدى الصوفية كصياغة متميزة لفكرة الوجود بما هو رؤية أو تمثل رؤيوي لا بوصفه مقولة عقلية خالصة كما تصورها الفلاسفة الأرسطيون على وجه الخصوص.

لكي نتمكن من فهم ذلك، يجب أن نستحضر الخطوط العريضة لنظرية التجليات الإلهية عند الصوفية، وهي عبارة عن فينومينولوجيا فكرة الوجود كما تظهر داخل الرؤية الصوفية. يقول ابن عربي: «فالموجود والوجود ليس إلا عين الحق»(10). لكن، لا يمكن تمثل هذا الوجود إلا بمعاينته وشهوده، أي رؤيته. كل تمثل رؤيةٌ وشهودٌ. لكن، ما الذي نراه ونشهده في الوجود الحق؟ يحرص الصوفي على التمييز داخل فكرة الوجود الحق بين مستويين اعتباريين هما: الذات والصفات. مستوى الذات يعطي ما

يسميه ابن عربي الأَحَدِيَّة أو الهوية المطلقة، وهي سر أو غيب مطلق لا يمكن معرفته بأي شكل من الأشكال(11). فالذات بتعبير عبد الكريم الجيلي «عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والنِّسَب والوجوهات (...) وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لاسم ولا نعت ولا بنية ولا إضافة ولا لغير ذلك»(12). يعطي مستوى الذات الإلهية مستوى الوجود الإلهي المنفلت من كل تحديد، إنها معطى قبلي بدون إضافات أو تحديدات. إنها خارجة عن الظهور والبطون، أو هي «اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخَلْقية»؛ «فالأَحَدِيَّة أول ظهور ذاتي(12')». وامتنع الاتصاف بالأَحَدِيَّة للمخلوق أبداً، فهي لله تعالى مختصة له»(13). أما المستوى الثاني، فهو مستوى الصفات الإلهية، ويعطي مجموع النعوت والاعتبارات والأسماء التي وصف بها الحق ذاته وظهر لعالم الخلق بها. إنها صورة الحق التي ظهر بها للموجودات والأشياء. لذلك كانت بمثابة نِسَب لها وجه إلى الذات التي تحملها، ولها وجه آخر إلى كائنات العالم التي تتحدد مألوهيتها بفعل ذلك. فلا إرادة بدون مُرادات، ولا قدرة بدون مَقدورات ولا رحمة بدون مَرحومات... إلخ. العالم هو تجلي للصفات الإلهية في صور الكائنات على اختلافها وتنوع رتبها في الوجود. إنه مرآة يرى فيها الحق صفاته، ونرى فيها أيضاً تلك النعوت والصفات، «فما ظهر [الحق] إلا بصورته [لا بذاته]»(14). لأجل ذلك، سُمِّيَ العالم صورةَ الحق ومرآته التي يرى فيها صفاته ونعوته، وسمي الوجود ظهوراً، و«معناه [يعلق عفيف التلمساني] أنه لا ظهور لغيره. والناسُ لا يعلمون له ظهوراً إلا إيماناً منهم وتسليماً لا حقيقة وشهوداً (...) [فهم] يعتقدون أن العالم هو الظاهر، والحق تعالى غيبٌ لم يبْدُ. وأهل الحق [أي الصوفية] يتحققون أن الحق تعالى هو الظاهر والعالم غيب ما ظهر قط ولا يظهر أبداً»(15). ما يترتب عن نظرية التجليات الالهية إذن، أن الحق هو الظاهر والعالم هو الباطن أو ما يبطن؛ إنه الحجاب والحرف والصورة التي تومئ وتشير. العالم مجاز وأثر. وهذا يقتضي قلباً جذرياً للكيفية التي يرى بواسطتها عامة الناس العلاقة بين ما يظهر وما يبطن (الناس يفهمون عادة أن الله هو الباطن والعالم هو الظاهر) وللكيفية التي نقول بها هذه الرؤية.

الوجود الإلهي بما هو صفات ونعوت وأسماء يعني الظهور. وليس الظهور مجرد صفة عرضية للوجود؛ الظهور انكشاف داخل مرآة العالم. والعالم هو صورة هذا الظهور. ليس الوجود الإلهي غيباً أو باطناً كما اعتقد أقطاب الثيولوجيا الإسلامية (علماء الكلام)، بل هو ظهورٌ والعالم صورتُهُ. من هذه الزاوية، «ليس وجودٌ إلا وجود الحق بصور وأحوال ما هي عليه الممكنات [أي الموجودات] في أنفسها وأعيانها»(16). وسيكون التوحيد الحقيقي هو رؤية الحق باعتباره الوجود الواحد والوحيد، لا أن نراه ونرى معه الأشياء فينفصم مفهوم الوجود انفصاماً تغيب معه وحدته. التوحيد هو رؤية الحق في كل منظور ومرئي، والتصوف - كما عرفه العديد من المصنفات الصوفية - هو أعلى درجات التوحيد «ترى فيه الوجود عين الموجود»(17)، أي ترى ما يوجد داخل الدائرة الحقة للوجود «وترفع معنى الاشتراك في نظر المُشاهِد حتى لا يبقى مع الحق سواه»(18). ليس التوحيد مجرد عبادة طقوسية، بل هو رؤية وشهادة وكشف لما ينكشف كظهورٍ ووجود ووحدة؛ «وحقيقة الكشف محو الأشياء في نظر المُشاهِد حتى لا يرى إلا الحق تعالى»(19). جاء في «شرح مواقف النفري»: «وقال لي: ... إذا كنتَ من أهل رؤيتي، فانظر إلى الوجود تجتمع على الواحد، ولا تنظر إلى الوجود وينقسم بك التعادد»(20). والتجربة الصوفية من هذا المنظور هي مسلكيات يتعلم فيها الصوفي كيف يقيم في التوحيد وكيف يفنى فيه شاهداً أبداً. إنها أقصى درجات التدين متمثلاً كعلاقة حميمية تجمع الصوفي بالوجود بوصفه ظهوراً لما هو إلهي داخل صورة العالم. التوحيد رؤية الحقيقة الوجودية كحقيقة واحدة. وليست الأعيان الموجودة سوى ظهور أو تَبَدِّي لأوصاف الحق التي هي أوصاف ألوهيته ومألوهية العالم باعتباره صورة للحق. لذلك، يجب أن نجعل تجربتنا الدينية رؤية وشهوداً - دونما لجوء إلى وسائط علماء الرسوم أو رجال الثيولوجيا ومؤسسات السلطة التي تدعمهم - لهذا الظهور باعتباره جزءاً من الحقيقة الكونية للوجود. وليس

التدين سوى هذا الشهود. فـ« الحق [يقول الحلاج] هو المقصود بالعبادات والمصمود إليه بالطاعات، لا يُشهَد بغيره ولا يُدرَك بسواه»(21). ويضيف: «من عبد الله بصدق التوحيد، خرج عن رسوم التقليد وأبان عن شرف التفريد»(22).

غير أن وجود الحق بما هو ظهور داخل صور العالم لا حَدَّ له بسبب تجدد التجليات الإلهية ولاتناهيها. لأجل ذلك، كانت اللغة المألوفة وحروفها لا تقول الوجود الحق وتجلياته. ومهما كانت طواعية هذه اللغة وقدرتها على التعبير، فهي تبقى مجرد ألفاظ وكلمات اصطلاحية تعجز عن أن تحيط بالوجود الحق. فألفاظ اللغة تخضع لقواعد الاصطلاح. «وهذه الألفاظ تجري على حسب العبارات؛ ومعادنُ الحق مصونة عن الألفاظ والعبارات» يؤكد الحلاج في تفسيره(23). تصطدم اللغة المألوفة إذن بحجابية العالم وحرفيته الرمزية. والصوفي لا يرى الوجود حداً وتعريفاً وتصوراً وماهيةً كالفيلسوف، بل يراه نوراً وإضاءة وإشراقاً. إنه يرى «وجود الأشياء واحداً»، ويراه «فيضاً من نور الحق تعالى. والحق تعالى نور»(24)، «وذلك لأن النور هو حقيقة جوهر الوجود. وهو شيء ما في الخارج، لأن الحق تعالى في الخارج، وهو النور»(25).

حينما تتدخل الاستعارة النورانية داخل القول الصوفي يصبح الوجود، بما هو وجود إلهي كوني وشامل تكون أشياءُ العالم صورتَه، إشراقاً وإضاءةً، يصبح أملاً في وجود أكثر سكينة ورجاء في الحياة وإقامة النشأة الإنسانية بدل تدميرها وقتلها وحرمانها من حقها في الحياة والتحقق بمتعة أشياء العالم وبهائها وحسن فتنتها كما سنرى. الاستعارة الإشراقية أو النورانية هي أكثر من استعارة، أي أكثر من تقنية للخطاب يلجأ إليها الصوفي لأجل تبليغ معنى الظهور والتجلي. ليس اللجوء إلى استعارة النور هنا بحثاً عن شكل خارجي للقول والبيان، ليس مجرد بلاغة، بل القولُ ذاته يصبح إضاءة، يصبح استعارة تشع داخل الوجود متمثلاً كصور مضيئة بالنور والأمل والحياة. وإجمالاً، مع الاستعارة النورانية، يصبح العالم مجازاً يتكلم، يصبح قولاً أو كتابة (بلغة ابن عربي) ترمز وتشير وتومئ. وقد أراد الصوفي أن يكون كلامه ذاته جزءاً من كلام العالم وكتابته: قولُه رمز وإشارة وإيحاء وشطح... ليس المجاز هو مجرد صورة للقول، بل هو المضمون الفعلي للوجود بما هو ظهور داخل صور العالم. تصورَ الصوفي المجاز في مرحلة أولى كعبور دائم للأشياء من السر المطلق (من ثبوتها الأزلي داخل العلم الإلهي) إلى الظهور والتجلي في شكل مرآة العالم. الايجاد في ذاته مجاز تَشَكّلَ في صورة الموجودات التي تتعين وجودياً وتظهر داخل دائرة الضوء أو النور الإلهي. وكل رؤية للعالم هي في ذاتها رؤية لهذا التشكل والظهور. لولا الإضاءة والنور لما كانت الرؤية الصوفية ممكنة. لهذا، كان السلوك الصوفي رحلة دائمة، رحلة للعبور أو بالتدقيق مجازاً دائماً داخل «مجاز» العالم وحرفيته التي هي حجابه. جاء في «مواقف» النفري: «وقال لي: إذا جزتَ الحرفَ وقفتَ في الرؤية»(26). «وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف»(27).. «وقال لي: الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة [أي أهل الحضور]»(28). والسلوك الصوفي هو مشاهدة لجلاء الأشياء داخل دائرة النور أو الضوء إذ لا جلاء لها إلا داخلها. خارج دائرة النور توجد الظلمة والعتمة وتنعدم إمكانية الرؤية. وهكذا، إذا كان الوجود ظهوراً، فالرؤية هي شهود هذا الظهور وملاحقة تجلياته وصوره داخل العالم وأشيائه. ليست الرؤية تعقلاً ولا حدّاً، بل هي عبور دائم داخل مجاز العالم وحرفيته. والعبور حركة دائمة لا تتوقف.

تصبح الرؤية هنا جُماع التجربة الصوفية بما هي تجربة ذوقية. كيف نرى الوجود كمجاز؟ هنا يتدخل براديغم آخر غير البراديغم الفلسفي المنطقي، هو بالذات ما يطلق عليه ابن عربي اسم «الخيال» بكل تلويناته المجازية والرمزية. وتشكل رمزية الظل والمرآة والنور أحد هذه التلوينات. وهي بالذات المدخل الأساسي للتمثل الجمالي للعالم. يقول ابن عربي: «اعلم أن المقول عليه «سوى الحق» أو مسمى «العالم» هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس (...) فمحل ظهور هذا الظل الإلهي

المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات [أي الكائنات]، عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع الإدراك..»(29). وهكذا، «فما يُعْلَمُ من العالمَ إلا قدر ما يُعْلَمُ من الظلال، ويُجْهَلُ من الحق على قدر ما يُجْهَلُ من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث هو ظلٌ له يُعْلَمُ؛ ومن حيث ما يُجْهَلُ ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه، يُجْهَلُ من الحق (...) فكل ما ندركه هو وجود الحق في أعيان الممكنات(29'). فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور [والظلال] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم «العالم» أو اسم «ما سوى الحق»»(30).

ونحن لا نرى الأشياء نيّرةً مضيئةً إلا لأن ماهية وجود الحق نورانية «فالوجود نور»(31). وكما أننا لا ندرك الظلال إلا بانتشار النور على أشخاصها، كذلك العالم لا ندركه إلا لأن النور يتخلله. والنور هو الوجود الحق. ما ندركه داخل العالم إذن هو الظلال والحجب، لكن ما ينبغي أن يدركه الصوفي وأن يراه رؤية ذوقية هو «وجود الحق في أعيان الممكنات». والعالم هو هذه الكثرة اللامتناهية من الظلال والصور التي نراها نيرة تحت دائرة الضوء أو النور الإلهي. العالم هو ما نراه مضيئاً، هو ما نتخيله كأفق لنا ولروحانيتنا التي نتصورها كتجلٍ للسر الإلهي. العالم ظل أي صور وأشكال لا تقوم بذاتها، بل عبر تجلي وجود الحق عبرها. لأجل ذلك، لا قيام للعالم بذاته خارج تجليات الوجود الحق وانعكاس أنوراه داخل مرآة العالم أو ظلاله أو صوره. عالم الأشياء والكائنات هو «عالم الصور؛ فكل صورة حرف»(32). وكل حرف حجاب، أي صورة تظهر لوعينا فنتمثلها أو نراها شاهدةً على معنى من معاني الألوهية. فهذا يتعلق بصورة الرحمة لأنه يرى فيها تجلياً للحق في صفة الرحمان، فيتعبده من خلالها؛ وذاك يتعلق بصورة القوة والعظمة لأنه يرى فيهما تجلياً للحق في صفتي القوي والعظيم، فيتخيله من خلالهما.. وهكذا، كانت «أحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة»(33). وبما أن وجود الأشياء، كعالم متمثِّل، يظهر من هذه الزاوية كصور للرؤية، فقد كان ظلاً للوجود الحق بما هو نور مطلق يضيء كينونة الأشياء، فيخرجها أمام الرائي إلى مستوى الظهور والتجلي؛ يقول الأمير عبد القادر: «إن العالم ظل الحق تعالى (....) [وهو] كله اسمه الظاهر، وأنه تجلياته وظهوراته ومثالاته وتعيناته بحقائق ألوهيته (...) فكل العالم العلوي والسفلي أمثال لما في الحضرة الإلهية العلية من الحقائق..»(34). الوجود كله من هذه الزاوية خيال في خيال(35). وإذا كان الأمر كذلك، فما نراه من أشياء وكائنات (ما نراه من ظلال صور) وما نتمثله من معاني تتجلى لنا عبر ظهور هذه الأشياء (كالقوة والجلالة والعظمة والجمال والكمال والرحمة والتآلف...) هو مجرد ما يتجلى لنا من معاني الألوهية ونحن نرى العالم ونشاهده. وكل متعلقاتنا ومسلكياتنا الدينية والأخلاقية إنما هي تعبدات لما نراه داخل العالم كتجلٍ للألوهية. وما يريدنا الصوفي أن نراه داخل فكرة الوجود هو المجاز (سيقول ابن عربي العلاقة المتخيلة أو الخيال أو العلاقة البرزخية أو الظلية أو المرآوية) كحركة يمتزج فيها المعنى الإلهي بصور الأشياء. ما نراه ليس فقط ما ندركه بشكل حسي ولا ما نعقله كماهية مجردة، بل هو حجابية العالم، هو برزخيته الجامعة بين المدلول الإلهي والدال الشيئي. هذه البرزخية هي بطبيعتها خيال ورؤيتها رؤية تخيلية. داخل هذا السياق ينبغي أن نفهم قول ابن عربي: «وإذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه «ليس أنا» خيال. فالوجود كله خيال في خيال»(36).

وبما أن للحق في كل خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كل مفهوم وكل مرئي وكل متخيَّل، فقد كانت صور العالم لا تنضبط «ولا يحاط بها وتعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته؛ فلذلك يُجْهَلُ حد الحق [من حيث هويته أو أحديته الذاتية]، فإنه لا يُعلَمُ حدُّهُ إلا بعلم حد كل صورة [يتجلي فيها] (...) وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً»(37). على أساس ذلك، يخلص ابن عربي إلى تأكيد أن «للحق في كل معبود وجهاً

يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله (. . .) فما عُبِدَ غير الله في كل معبود. فالأدنى من تخيل فيه الألوهية، فلولا هذا التخيل ما عُبِدَ الحجر ولا غيره (. . .) والأعلى ما تخيل، بل قال: هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر»(38). وعموماً، «فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة (. . .) فيها يتنوع الحق في المجلى، فتتنوع الأحكام عليه، فيقبل كل حكم؛ وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه»(39).

يميز ابن عربي بين معنيين للتجلي: تجلي غيب، وتجلي شهادة.

أ - **تجلي الغيب**، هو الذي يخص ظهور الحق لذاته كأحدية مطلقة (أو هوية). هو تجلٍّ ذاتي يرى فيه الحق ذاته بذاته دون وساطة. لذلك، كانت حقيقة هذا التجلي بالنسبة للحق رؤية ذاتية، وبالنسبة للخلق غيب مطلق. ويستعمل ابن عربي مصطلح «الهـو» للدلالة على إنية هذا التجلي: فالحق إذْ يتجلى لذاته، لا يرى سوى ذاته. «و [ذاك] هو التجلي الذاتي الذي الغيبُ حقيقته؛ وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه «هـو». فلا يزال «هـو» له دائماً أبداً»(40). والهوية هنا تجمع بين معاني التطابق الذاتي والغيب المطلق. فالهوية أولاً تطابق ذاتي لوجود الحق متمثلاً كذات حاملة لما لا يتناهى من الصفات. غير أن هذه الذات هوية مطلقة أو غيب لا تدركه الأبصار والعقول. داخل هذا السياق، يستحيل قول الوجود لاستحالة رؤيته رؤية شهود. فالحق هو من يرى ذاته بذاته، وهو من يعلم ذاته بذاته. ذاته هي أحديته. «والحق من حيث ذاته غني عن العالمين»(41)، لا تدركه أبصارهم ولا عقولهم. «وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحديةُ العيـن»(42). وكل «من وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين»(43). غير أن هذه الكينونة لا تقوم على المعرفة لأن كل معرفة موضوعها هو عالم الممكنات والصور الوجودية باعتبارها تجليات غيرية، أي تجليات للحق في مرآة العالم وظلالٌ لأسمائه وصفاته. وحينما ننتقل إلى العالم بوصفه تجلياً إلهياً، فإننا ننتقل إلى مستوى التجلي الشهودي، وهو النوع الثاني من التجلي الذي يطلق عليه ابن عربي: تجلي الشهادة.

ب - **تجلي الشهادة**، وهو الذي يخص تجلي الحق عبر صور الكائنات أو مرآة العالم. ومستوى هذا التجلي يغطي جانباً آخر من وجود الحق، وهو صفاته ونِسبُه التي تحمل على ذاته. فالله ليس مجرد صمدية أو أحدية مطلقة غير معروفة لدى الخلق، بل هو أيضا «مدلول»، داله هو مختلف الصور والأشكال الوجودية التي هي ظلال لتجليه ودال على أحديته المطلقة.

فالله مريد ورحيم وجميل وجليل وغير ذلك. وهو حينما يتجلى كمريد تظهر المُرادات داخل العالم؛ كما أنه حينما يتجلى كرحيم أو كجليل أو كجميل، تظهر الأشياء والكائنات المرحومة أو الجليلة أو الجميلة داخل العالم. وهكذا، حينما يتجلى الحق كصفات وأسماء دالة عليها، فإن العالم بأشيائه يظهر كمجلى للإنسان يراه في ظهوره الوجودي، ويرى فيه حجاباً أو ظلاً دالاً على أصله داخل الوجود الحق. والمُتَجَلَّى له لا يدرك دلالة العالم على المدلول الإلهي إلا بحسب حاله واستعداده ورؤيته الخاصة. في التجلي الشهودي، يصبح العالم مرآة مزدوجة يرى فيها الحق ذاته ويرى فيها الإنسانُ صفات الحق ومعاني ألوهيته.

* - **من جهة أولى**، يشكل العالم مرآة للحق، ذلك أنه شاء «أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود»، فأظهر نفسه «في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له (. . .) فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم»(44).

* - **ومن جهة ثانية**، يشكل العالم مرآة يرى فيها الإنسان أيضا ظهور الحق وصفاته وأفعاله. غير أن الحق هنا لا يظهر إلا بوصفه نـوراً يجلي مرآة العالم فتظهر الأشياء للرائي جليةً واضحةً؛ فإن هذا الرائي لا يرى النـور بقدر ما يرى الأشياء المتنورة المضاءة وظهورها لعينه. لأجل ذلك، سمي هذا الظهور حجاباً على ما يجعله ممكناً وجودياً، وهو النـور. وكل إنسان لا يتمثل الحق من هذه الزاوية إلا

من خلال ما يتجلى لخياله من صفات إلهية عبر حركات الأشياء وأشكالها، فيتخيلها مَطْلُوبَهُ. «فإذن، المُتَجَلَّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق؛ ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة في الشاهد، إذا رأيتَ الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيتَ الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المُتَجَلَّى له أنه ما رآه. وما ثَمَّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا. وأَجْهِدْ في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبداً ألبتة، حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة (. . .) وإذا ذُقْتَ هذا، ذقتَ الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج. فما هو ثَمَّ أصلاً، وما بعده إلا العدم المحض»(45).

ب - فينومينولوجيا التجربة الدينية

لا تسمح نظرية التجليات بفهم العالم وأشيائه (العالم هو المرئي كمجاز وخيال وصور)، بل هي أيضاً مدخل لفهم فينومينولوجي عميق لتحولات التمثلات والرؤى البشرية للعالم، إلى تجارب للاعتقاد ومسلكيات للتدين: ليس الخيال والرمز وعموماً التمثل المجازي مجرد خاصية يضفيها الإنسان على العالم وأشيائه حتى يبدو له جميلاً مذهلاً، بل هو مكون أنطلوجي أساسي لكينونة الأشياء ومحدد لرؤية الإنسان لها. أكيد، يمكن أن نتصور الأَحَدِيَّة الذاتية للحق كشيء في ذاته، كغيب مطلق؛ لكن التجلي الشهودي يجعل الوجود الحق يظهر في شكل صور وأشكال هي نِسَبٌ لهذه الذات. وهي كذلك لأنها أوصاف تتولد عن تمثلاتنا لأشياء العالم باعتبارها ظلاً أو مرايا للحق. لذا، لم تكن الألوهية أمراً زائداً على تجربتنا داخل هذا العالم وتمثلاتنا وتخيلاتنا، بل هي وليدة التبادل اليومي والأنطلوجي الذي يربطنا بالعالم وأشيائه، وعبرها بما يتجلى لنا كألوهية ومقدس. يقول ابن عربي: «ثم إن الذات [الإلهية] لو تعرَّتْ عن هذه النسب لم تكن إلهاً.

وهذه النسب أحدثتها أعياننا؛ فنحن جعلناه بألوهيتنا إلهاً. فلا يُعرفُ حتى نُعرف»(46). والمنظور الصوفي يؤكد «أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته». لكنه يؤكد أكثر من ذلك «أن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم [أي أعيان الكائنات] الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويُتَصوَّرُ بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها»(47). وطالما أن التجليات لامتناهية ومتجددة، فقد كان لكل إنسان (وكل جماعة حينما تتحول التجربة الدينية لديها إلى تقليد اجتماعي) معبوده الخاص بحسب أحواله وما يتجلى له فيها: «وكذا كل موجود عند ربه مَرْضي. ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على ما بيناه أن يكون مرضياً عند ربِّ عبدٍ آخر، لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلٍّ لا من واحد. فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه، فهو ربه»(48)؛ ويقول الأمير عبد القادر: «فهو تعالى المتجلي لعبده في عين اعتقاده كان ما كان ذلك المعتقد، إذ لا يشهد العبد من الحق إلا علمه واعتقاده؛ ولكن بين من اعتقد في إلهه الإطلاق وبين من اعتقد في إلهه التقييد بون بعيد. فلا يشهد القلب المشاهد عند التجلي، ولا ترى العين من الرائي عند التجلي أبداً إلا صورة معتقده في الحق تعالى (. . .) فإنه ما عبد عابد إلا ما اعتقده؛ وما اعتقد إلا ما أوجده في نفسه»(49).

بهذا الشكل، تصبح نظرية التجلي مدخلاً يسمح بفهم فينومينولوجي لتجربة التدين بما هي تجربة بشرية عامة وتنوعها بين الأفراد والشعوب. التجربة الدينية عامة ترتبط بتمثل وتخيل الألوهية عبر ما تتجلى به للإنسان من صفات وأسماء بحسب الحال التي يوجد عليها وما يتركه التجلي من آثار على الفرد؛ يقول ابن عربي: «والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المُتَجَلَّى له. وغير ذلك لا يكون. فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق(49')»(50). ليست التجربة الدينية ميتافيزيقية تفرض ذاتها على الإنسان من خارج، بل هي وليدة العلاقة التي تجمعه وجودياً بأشياء العالم وما تُجَلِّيه له رؤيته لها من تمثلات وتخيلات (بمعنى الخيال عند ابن عربي)، ذلك «أن سر الألوهية لولا ما وجده(50') كل عابد في معبوده، أي

عند عبادته لمعبوده، ما عبده (. . .) وهو إنما عبد من ذلك المعبود سر الألوهية التي هي لله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود»(51). والحق أنه لولا سريان هذا السر داخل أشياء العالم على اختلافها، ما عبد الناس الألوهية في شكل حجر – يقول ابن عربي – أو كواكب أو ملائكة أو أفلاكاً أو حيواناً أو نباتاً. .الخ(52). والأمر ذاته ينطبق حتى على أديان التوحيد والنبوة. فكل شخص لا يؤمن إلا بالصورة التي يقيمها في نفسه عن الوجود الإلهي حتى حينما يرد الخبر النبوي بذلك: «فإذا سَمِعَ السامعُ [ذلك] الخبر النبوي بوجود الله، آمن به على ما يتصوره. فما آمن إلا بما تصوره. والله موجود عند كل تصور كما هو موجود في خلاف ذلك التصور بعينه»(53). ويضيف: «[فالعبد] ما عبد إلا ما اعتقده. وما اعتقد إلا ما أوجده في نفسه. فما عبد إلا مجعولاً مثله»(54). ذاك هو مبدأ كل تجربة دينية في العالم وحياة البشر. والصوفي يعي أن تمثله الفينومينولوجي هذا للتجربة الدينية يختلف عن الفهم الشرعي للدين من جهة، وعن التأويل الثيولوجي الذي أقامه علماء الرسوم والفقهاء للدين الشرعي من جهة أخرى. لأجل ذلك، يحرص على إبراز هذه الاختلافات راسماً الحدود الشرعية والمؤسسية للدين في مقابل التمثل الصوفي لتجربة التدين الكونية. يميز ابن عربي في مرحلة أولى بين نوعين للدين: دين عند الله، ودين عند الخلق.

أ – «فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخَلق»(55). وهو دين عام شامل لكل بني البشر، ولا يتحدد بنوع معين من العقائد أو العادات. وقد «جاء الدين [هنا] بالألف واللام للتعريف والعهد»(56). ذاك هو دين الانقياد، أي الإسلام. «فالدين عبارة عن انقيادك»(57). والدين بمعنى الانقياد يتطلب شرعاً أو شريعةً تنظم الانقياد وتضبطه. «فالدين الانقياد. والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى. فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له، فذلك الذي قام بالدين وأقامه، أي أنشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ للدين؛ والحق هو الواضع للأحكام. فالانقياد هو عين فعلك؛ فالدين من فعلك»(58). والدين بما هو شرع كوني «تكليف بأفعال مخصوصة أو نهي عن أفعال مخصوصة. ومحلها هذه الدار، فهي منقطعة»(59). والدين، بما هو شرع، مرتبط بالنبوة وتاريخها؛ وقد فضل الله الأنبياء بعضهم على بعض بحسب مراتب أممهم. «فما عندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول (. . .) والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال [أي في النبوة] بتفاضل أممها (. . .) كما هم أيضاً، فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام، متفاضلون بحسب استعداداتهم» (60).

ب – أما الدين الذي هو عند الخلق، فهو ما يبتدعه الإنسان من نواميس وشرائع «لم يجئ الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف. فلما وافقت الحكمةُ والمصلحةُ الظاهرةُ فيها الحُكْمَ الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى»(61).

يرتبط الدين بمعناه الاصطلاحي العام بالتشريع إذن أو الناموس المنظم لمسلكيات الناس. وقد يكون من الإنشاء أو الاختيار الإلهي. غير أن الانقياد له فعل خاص بالإنسان. وقد يكون تشريعاً من إنشاء الإنسان ذاته، لكنه يتوافق والتشريع الإلهي. وبما أن أحكام التشريع لها آثار عملية في حياة الإنسان، فقد كان جوهر الدين – بمعناه الاصطلاحي هذا – هو الجزاء بما يَسُرُّ وبما لا يسر (أي بالمكافأة والعقاب). وذاك بالذات هو المعنى الظاهر أو المؤسسي للدين(62). ويبدو أن ابن عربي لا يستعرض هذا المعنى الاصطلاحي للدين، متمثلاً كتشريع موجه لمسلكيات العبادة مرفوقاً بغايات الجزاء والعقاب، إلا لكي ينبه إلى التأويل أو المآل الذي أخذه هذا المفهوم الاصطلاحي للدين داخل نصوص الثيولوجيا الإسلامية. فهذه النصوص تربط الدين بالتكليف: فكل الشرائع الدينية هي تكاليف يُعْلَمُ بها المكلفُ. وكل ما يمتّ بصلة إلى العقيدة أو العلم أو العمل هو تكليف ديني عام. ذاك هو المعنى الذي يعطيه على سبيل المثال لا الحصر القاضي عبد الجبار المعتزلي للتكليف في كتابه «المجموع في المحيط بالتكليف»(63). لقد ربطت

نصوص الثيولوجيا الإسلامية التكليفَ الدينيَ بالانقياد أو الطاعة، وسياسةَ هذا الانقياد بالترغيب والترهيب. جاء في «أدب الدنيا والدين» للماوردي: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى إنما كلف الخلق متعبداته وألزمهم مفترضاته وبعث إليهم رسله وشرَّع لهم دينه لغير حاجة دعته إلى تكليفهم، ولا ضرورة قادته إلى تعبدهم. وإنما قصد نفعهم (...) فأرسل حجته وبين لهم شريعته وتلا عليهم كتابه فيما أحله وحرمه وأباحه وحظره (...) وأمر به ونهى عنه، وما وعد به من الثواب لمن أطاعه وأوعد به من العقاب لمن عصاه، فكان وعده ترغيباً ووعيده ترهيباً؛ لأن الرغبة تبعث على الطاعة والرهبة تكف عن المعصية. والتكليفُ يشمل أمراً بطاعة ونهياً عن معصية»(64). ويشمل التكليف الديني ثلاثة أنواع من الأوامر: الأمر بالاعتقاد، والأمر بالفعل، والأمر بالكف عن الفعل. أما الاستجابة لها، فهي تدخل في ما يسميه الماوردي الطاعات المفروضة، بعضها يخص الأبدان، وبعضها الآخر يخص النفوس. ونظراً لفساد الطبيعة البشرية وعصيانها المتأصل فيها، فإن إمكانية خرق أحكام الدين ممكنة، بل هي واقعة تاريخياً. لذلك، كان السلطان السياسي القاهر قاعدةً ثابتة من قواعد التدابير الدينية لمسلكيات الجسد والنفس. وإذا كانت سلطة الدين بمثابة وازع داخلي أو ضمير أخلاقي يتحكم في النفوس الورعة، فإن السلطان السياسي بمثابة وازع خارجي أو إكراه مؤسساتي ينصبّ على الأجساد بحيث «تتألف برهبتِهِ الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية، لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما آثروه، والقهر لما عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي ورادع مليٍّ»(65). بهذا الشكل، تستند سياسة الجسد والنفس القائمة على التدبير الديني إلى تدابير السلطان السياسي من منظور الثيولوجيا والفقه الإسلاميين. وإذا كانت السلطة الدينية قائمة على الطاعة، فإن السلطة السياسية تستثمر جوهر ما في الدين - متمثلاً كطقس اجتماعي - وهو الطاعة. ولا غرابة إذا أقامت شرعيتها على الدين رغم كونه أحد مكونات النسق الاجتماعي. والطاعة الدينية كما رأينا تقوم على الترغيب والترهيب، والخوف من العقاب والطمع في الجزاء الإلهي. وكل مسلكيات العلاقة بالسلطان تستعيد عناصر هذه البنية الدينية للطاعة. كما أن من مقومات الحضور الاجتماعي للسلطان السياسي اعتماد سياسة الترهيب والترغيب؛ وليس ذلك إلا لأن «الرغبة والرهبة أصلان لكل تدبير وعليهما مدار كل سياسة عظمت أو صغرت. بذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب وأقام الوعد والوعيد (...) قال عز وجل: ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره** ﴾. فكل عامل على ثقة مما وعده، فتعلقت قلوب العباد بالرغبة والرهبة، فاطّرد التدبيرُ واستقامت السياسة لموافقتها ما في الفطرة»(66). لأجل ذلك قيل: «السياسة أن يخلط الوعد بالوعيد، والعطاء بالمنع، والحِلم بالإيقاع؛ فإن الناس لا يصلحون إلا على الثواب والعقاب والإطماع والإخافة. ومن أخاف ولم يوقع وعرف بذلك، كان كمن أطمع ولم ينجز. فخير الخير ما كان ممزوجاً، وشر الشر ما كان صرفاً. وإذا كان الناس إنما يصلحون على الشدة واللين، وعلى العفو والانتقام، وعلى البذل والمنع، وعلى الخير والشر، عاد ذلك الشر خيراً وذلك المنع عطاء وذلك المكروه نفعاً (...) فأسوس الناس لرعيته من قاد أبدانها بقلوبها، وقلوبها بخواطرها، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرهبة»(67). هذا أيضاً ما أدركه إخوان الصفا حين ربطوا الدين في الاصطلاح العربي بالطاعة والانقياد لحدود الشرائع، وطابقوا بين الانقياد للدين والانقياد السياسي؛ جاء في رسائلهم: «إن معنى الدين في لغة العرب هو الطاعة من جماعة لرئيس واحد. ولما كانت الطاعة لا تتبين إلا بالأوامر والنواهي، والأمر والنهي لا يُعرفان إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سميت هذه كلها شريعة الدين وسُنن أحكامه»(68). ويضيفون: «...الدين هو الطاعة وانقياد للرئيس الآمر فيما يأمر وينهى المرؤوسين بحسب ما يليق بواحدٍ واحدٍ، وما يرى أنه يصلح له ويصلح فيه»(69).

والواقع أن هذا التصور للدين حاضر في ثنايا النصوص الصوفية. غير أنه كان في الأغلب الأعم موضوع انتقاد، ذلك أن الدين كما يفهمه الصوفي تجربة حميمية تربط بين

الفرد كفرد وبين الحق، تصبح فيها الرؤية، بما هي رؤية فناء وتوحيد، هي جوهر السلوك الصوفي. أما الدين بمعناه الثيولوجي، فهو علاقة بالخالق تقوم على أخلاقيات الترهيب والترغيب والجزاء والعقاب، وتستند إلى وساطة مؤسسات الدولة التي تقنّن الاعتقاد والمسلكيات التعبدية والعلاقات الاجتماعية القائمة عليها. وهذا ما وعى به الصوفية وعياً عميقاً. فهذا ابن عربي ينتبه للعلاقة بين الدين والجزاء(70)؛ كما يعي العلاقة بين العبادة والتكليف(71). وهذا ابن عطاء الآدمي يعتبر الدين المؤسسي بمعناه الاصطلاحي عند علماء الرسوم تكليفاً عامياً يعتمد آلية الترغيب والترهيب والجزاء والعقاب. فقد «أمر [اللهُ، في نظره] العوامَّ باتقاء النار لخوفهم منها وتركهم المعاصي من أجلها». لكنه «أمر الخواص بأن يتقوه وينظروا إليه دون غيره»(72)، ذلك أن رؤية التوحيد الصوفية تقتضي الاستغراق في شهود الحق شهود جمال وحب لا عبادته بمقتضى الترهيب والترغيب. وكل تعبد قائم على سيكولوجيا الطاعة والترهيب شرك في نظر الصوفي طالما أن «الشرك [هو] أن تطالع غيره [أي الحق] أو ترى سواه ضراً أو نفعاً»(73). وإذا احتفظ بعض الصوفية بمصطلح التكليف في كتاباتهم كالحلاج وابن عربي، فقد ميزوا بين التكليف الديني الذي يعتمد الوسائط (مؤسساتُ الدولة وعلماؤها الذين يُنعتون داخل النصوص الصوفية باسم: علماء الرسوم) التي تقنن الاعتقاد وتضبط مسلكيات التعبد، وبين التكليف المباشر الذي يتم عبر التجربة الصوفية. التكليف بالوسائط تظهر فيه الحقيقة الإلهية للعوام من الناس الذين ارتبط لديهم الإيمان بالطاعة والانقياد رغبة في الجزاء ورهبة من العقاب كما يرى الحلاج في تفسيره أيضاً(74).

أما التدين الصوفي، فهو عودة مباشرة إلى الأصل خارج الوسائط المؤسسية لأنه يعيش تجربته كفناء وحب واختيار ذاتي. ذاك أيضاً كان موقف عفيف التلمساني الذي ميز بين الدين القائم على سيكولوجيا الطاعة وبين التدين الصوفي القائم على المحبة وتعشق الجمال الإلهي الكوني. يقول: «إن عبادة الخوف والطمع تتعلق بالأفعال، ويُعْنى بالأفعال العبادة (...) وأما الحب، فإن القربَ به يكون. والمحب إنما يطلب ذات المحبوب لا خوفاً من عقاب ولا طمعاً في نعيم»(75). ويضيف: «إن الذين هم منشغلون بطمع الجنة والخوف من النار هم الذين تنتظرهم الساعة ويخافون منها. وأما أحبابه، فلا تخطر الساعة بخواطرهم لشغلهم بمحبوبهم، فإنهم عشاق»(76).

حوَّل الصوفي التجربة الدينية إلى روحانية خالصة. لذلك، كان طريق التدين الصوفي طريقاً قائماً على المحبة وعشق الجمال الكوني. أما طريق العوام وعلماء الرسوم الذين يتوسطون العلاقة الدينية بينهم وبين الألوهية، ويمارسون الوصاية بذلك على الاعتقاد ومسلكيات التعبد، فهو طريق التقليد والإيمان القائم على التبعية والتقليد. وبالفعل، «فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها [وهم الصوفية]، فهي في حقه صراط مستقيم. ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة؛ وغير العارف يدعـو إلى الله على التقليد والجهالة»(77). لأجل ذلك، نفهم جيداً نقد الصوفية لوسطاء الحياة الدينية الذين يحتكرون الوصاية على أمور الاعتقاد والتعبد ويضعون لهما الضوابط والحدود، غايتهم الوحيدة إقامة الدين على سيكولوجيا الطاعة والخوف لا المحبة وعشق الجمال داخل العالم. جاء في «مخاطبات» النفري: «يا عبدُ، العلماء يدلونك على طاعتي لا على رؤيتي»(78). لذا، «ما خلق الله [يضيف ابن عربي] أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله (...) العارفين به (...) فهم [أي علماء الرسوم] لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام»(79)؛ همّهم في ذلك هو الانكباب «على حطام الدنيا، وهم في غنى عنه، وحب الجاه والرياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز»(80). وهذا ما جعل الصوفي يتقي شرهم «وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق (...) ولو كان علماء الرسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم»؛ فهم يعتقدون «أن العلم لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في

العرف». وهم لم يكتفوا بذلك، بل «آثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على الحق»(81).

يريد الصوفي إذن أن يبني تجربته الدينية على فينومينولوجيا التجلي الإلهي داخل مرآة العالم. بموجب هذه الفينومينولوجيا، لا يتمثل الإنسان من هذا التجلي إلا ما يراه ويتصوره بحسب الحال التي هو عليها؛ «فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها؛ فإن لهم في كل حال صورةً، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم؛ فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون»(82). ليس الدين انقياداً طمعاً في الجزاء وخوفاً من العقاب؛ وكل عبادة من هذا النوع، ستكون - بتعليق الأمير عبد القادر الجزائري - «مشوبة بأغراض نفسية وحظوظ شهوانية (...) إن كل من عبد الله تعالى خوفاً من النار أو طلباً للجنة (...) فهذه عبادة معلولة..»(83). التدين تجربة حميمية تربط الإنسان بالخالق. وهي علاقة قائمة على رؤية الألوهية عبر صورة يتخيلها العبد داخل نفسه، بما هي مجلى لما يراه مقدساً داخل الكون. وكل إنسان يرى صورة الحق في معتقده، فيكون بذلك عين اعتقاده: «فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة مُعْتَقَده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلبُ صورتَه، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العينُ إلا الحق الاعتقادي. ولا خفاء بتنوع الاعتقادات. فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى»(84). تنوع الاعتقادات في الحق بتنوع صور التجلي وما يولده من آثار داخل الإنسان رائي تلك الصور، أمرٌ طبيعيٌ جداً، خصوصاً حينما يراه الصوفي بمنظور الوجود الواحد لا الصور والمرايا المتعددة التي تجليه. وبالفعل، فهو يطلق هذا الوجود عن كل تقييد ويقرُّ به «في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها»(85). والرؤية الصوفية تنظر لتعدد الاعتقادات وتجارب التدين رؤية جامعة، لا بعين الإقصاء والإنكار والتشنيع كما يفعل من قيدوا الحق في صورة معتقداتهم فقط ولم ينظروا إلى المسألة بقلوبهم التي وسعت كل شيء لتقلبها في أنواع الصور والصفات(86)، فتراهم يتحصنون وراء معتقداتهم و«يَكْفُرُ بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً وما لهم من ناصرين. فإن إله المعتقَد ما له حكم في إله المعتقَد الآخرَ. فصاحب الاعتقاد [من هذا الوجه] يذب عنه، أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره. وذلك [أي ذلك المُعتقَدُ الآخَرُ] في اعتقاده لا ينصره. فلهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازِع له. وكذا المنازِعُ ما له نصرة من إلهه الذي في اعتقاده»(87). لهذا السبب، كثر الصراع والتناحر بين المذاهب لاختلاف الاعتقادات(88). ولا ينظر الصوفي لهذا الصراع الديني من زاوية الاختلاف بين المذاهب، بل يعتبره صراعاً من أجل النفوذ والسلطة السياسية وهوى الرئاسة؛ فـ«النزاع رياسة وسلطنة» كما يلاحظ ابن عربي في فتوحاته(89). وإذا بدا الاختلاف بين المذاهب مثيراً للاستنكار من زاوية معتنقي مذهب معين، فإنه سيظهر للصوفي أمراً دالاً على السقوط ضحية ما يسميه «المكر الإلهي». والحال أن من ينظر إلى تجارب التدين والاعتقاد من منظور نظرية التجلي الاعتقادي، سيجد أن كل اعتقاد يقوم على رؤية أو تمثل خاص لصورة التجلي التي تظهر للرائي، «فإن الرائي، أي راءٍ كان، ما يرى في المرئي إلا صورته حقاً كان أو خلقاً. وجميع العقائد كلها تحت هذا الحكم. فلهذا كانت عقائد. والعقائد محلها الخيال(...) والحكم تابع لذات الحاكم بقبول ما يعطيه المحكوم عليه. وليس المحكوم عليه إلا المتخيَّل وهو المعتقَد»(90). وكل راءٍ لا يرى في المرئي صورته المتخيلة إلا بحسب حاله واستعداده، فـ«التجلي [يضيف ابن عربي] لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركتَ إلا بحسب استعدادك»(91). ويضيف: «فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين. هكذا هو التجلي الإلهي. فإنْ شئتَ قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت إن العالم في النظر إليه وفيه مثلُ الحق في التجلي، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي»(92).

على أساس هذا المنظور التعددي للتدين والاعتقاد،

يفهم الصوفي تعدد الثقافات الدينية ويجعله جزءاً من رؤيته للوجود وليس فقط للحياة البشرية. بتعبير آخر، إن تعدد تجارب الاعتقاد والثقافات الدينية لدى الأفراد والشعوب أمر يجد تفسيره داخل فينومينولوجيا الوجود وليس فقط داخل النظرية الاجتماعية وحدها. لذلك يطرحه الصوفي (نقصد الفهم) كضرورة أنطولوجية وليس فقط كاختلاف إيديولوجي سطحي بين الثقافات. يقول ابن عربي: «وبالجملة، فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع إليها ويطلبه فيها. فإذا تجلى له الحق فيه أقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوَّذ منه (...) فلا يعتقد معتقدٌ إلهاً إلا بما جعل في نفسه. فالإله في الاعتقادات بالجعل [أي بالتخيل والتمثل]، فما رأوا إلا أنفسهم وما جعلوا فيها، فانظر مراتب الناس..»(93). **ما الذي يعنيه بالنسبة لنا مفهوم التجلي الاعتقادي كما حلله ابن عربي؟**

1 - يعني **أولاً** أن تجربة التدين تجربة ذاتية حميمية داخل الفرد. وكل تدخل للوسائط المؤسسية وغير المؤسسية التي تتدخل داخل هذه التجربة الحميمية لأجل تقنينها وتوجيهها والتحكم في مسلكياتها تفقدها حميميتها وروحانيتها العميقة لتحولها إلى طقس اجتماعي أولاً، وتزجّ بها داخل صراعات مذهبية وإيديولوجية محكومة بهوى السلطة والاستبداد بالرأي. والحال أن الوجود بوصفه تجلياً، وتمثل الوجود بوصفه رؤيةً وتخيلاً ومجازاً، يقتضيان ألا يرى الإنسان إلا ما يصنعه ويتخيله أنه الحق من خلال شهوده صور التجلي أي أشياء العالم. ما نراه هو ما يتجلى لنا داخل ذواتنا وخارجها، وما نتخيله باعتباره صورة وحجاباً ورمزاً وعلامة.. وبما أن خيالنا جزء من ذواتنا، فنحن لا نرى سوى أنفسنا. لذلك، كان الرائي «ما رآه [أي ما رأى الحقّ] وما رأى إلا نفسه. ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائين إذ لو كان هو المرئي ما اختلفوا، لكن لما كان هو مجلى رؤيتهم أَنْفُسَهُم، لذلك وصفوه بأنه يتجلى وأنه يُرى. ولكنْ شُغْل الرائي برؤيته نفسه في مجلى الحق [أي في مرآة العالم] حجبه عن رؤية الحق (...) فما حَجَبَنَا عنه إلا أنفسُنا (...) فما نرى إلا أنفسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا»(94).

2 - يعني ذلك ثانياً أننا حينما نرى صورة التجلي التي تظهر لنا، وحينما نقيم اعتقاداً ما على أساس ذلك، فإننا لا نرى ولا نعتقد إلا في الأفق الذي نتمثل من خلاله الوجود؛ ذاك هو أفق الخيال: ما نتخيله وما يظهر لنا كصورة أو ظل أو حرف. وكل حرف حجاب ودليل. غير أنه بقدر ما يدلنا على سعة الوجود الإلهي المتجلي، بقدر ما يدلنا أيضاً على ضيق أفقنا.. ما نراه هو هذا الأفق البرزخي، هذه الصورة التي تجمع المتعارضات (سعة الوجود وضيق الأفق الذاتي). ما يريدنا الصوفي أن نراه، من خلال نظرية التجلي الاعتقادي كتجربة للتدين، هو ضيق الأفق الذي نبنيه بذواتنا لذواتنا حول الوجود والذي من خلاله نتمثل ونتخيل أشياء هذا الوجود، غير أنه يريد أكثر من ذلك، يريد أن يدفعنا إلى تغيير منظورنا وتوسيع رؤيتنا حتى تصبح جامعة لمجموع الاعتقادات.

2 - الموقف الصوفي كرؤية جمالية :

2 - 1 - النـور وفتنـة الرؤيـة :

يوجد العالم، بوصفه تجلياً للوجود الحق، لكي نراه ونتخيله ونتمثله لا لكي نعقله على طريقة الأنطلوجيا الفلسفية. فأن نعقل الأشياء يعني عند الفيلسوف أن نقول وجودها قولاً معقولاً في شكل قضايا وأحكام واستدلالات منطقية. أساس القول المعقول تصور ما يكون فردياً عبر ما هو كلي (عبر الأجناس والأنواع المنطقية والمقولات العشر والأحكام والأقيسة..). أن نقول الوجود بطريقة معقولة على طريقة أرسطو، يعني أيضاً أن نمارس التفكير العقلي كتصنيف للكائنات داخل كليات عقلية (أجناس وفصول منطقية)، وأن نقيم بينها علاقات استناداً إلى القول القضوي الحملي. خارج دوائر القول الميتافيزيقي يوجد ما يناقض الوجود، أي اللاوجود، وهو موضوع الجهل المطلق عند أفلاطون أو الهذيان المطلق عند أرسطو. خارج الدائرة المنطقية لقول الوجود لا يمكن أن نقول سوى ما يشبه الوجود، لا الوجود الحقيقي (الماهية) حيث تسود الاستعارة والمجاز والكناية وعموماً ما يحاكي الوجود. وهو إذا كان قولاً، لا يعدو أن يكون ظناً أو شعراً أو خطابة إن لم يكن

مغالطة حينما يتعلق الأمر بالأقوال السوفسطائية. خارج القول المعقول المنطقي (خارج اللوغوص)، لن نتكلم لغة العلم. لكن، ألا تتحول لغة الحقيقة هاته إلى لغة للحدود طالما أنها تقوم على تعريف الأشياء وتصنيفها داخل فئات منطقية تختلف فيما بينها من حيث التجريد والعمومية؟ أليس العقل حدّاً؟ أليس الحدُّ عقلاً أو عقالاً وتقييداً؟ كيف يمكن أن نرى العالم خارج التقييدات والحدود؟ كيف يصبح العالم أفقاً كونياً لإقامة النشأة الإنسانية وتفتحها بشكل أفضل؟ سيجيب الصوفي: حينما نراه جميلاً. غير أن الرؤية ليست تصوراً ولا تصنيفاً ولا حدّاً؛ الرؤية موقف تجاه العالم وأشيائه. ولن تكون التجربة الصوفية صوفيةً إلا لأنها موقف رؤيوي يشهد فيه الصوفي حرفية العالم وحجابيته بما هو تجلٍّ لصور الوجود الحق. «فالصور التي تقع عليها الأبصار والصور التي تدركها العقول والصور التي تتمثلها القوة المتخيلة، كلها حجبٌ يُرى الحق من ورائها (...) فلم يزل الحق غيباً فيما ظهر من الصور في الوجود»(95). هذا ما أدركه بعمق النفري حينما جعل كل مواقفه الصوفية مواقف للرؤية، يقول: «وقال لي: مقامك هو الرؤية»(96)؛ ويضيف:

- «وقال لي: لا يَرى حقيقةً إلا الواقف»(97)؛

- «وقال لي: الوقفة باب رؤيتي؛ فمن كان بها رآني، ومن رآني وقف. ومن لم يرني لم يقف»(98)؛

الكون كله موقف للرؤية طالما أن كل وقفة رؤيوية بالماهية. لكن الرؤية ذهول أمام أشياء العالم وصوره يصعب، بل يستحيل معه الكلام. الرؤية توحيد مطلق وفناء مطلق؛ الرؤية إذن تخيل بلغة ابن عربي، أي رحلة داخل التجليات نرى فيها الأشياء صوراً تجلّي الألوهية، تظهر بظهورها وتحتجب بانحجابها. وكل موقف صوفي، حسبما يفسر عفيف التلمساني، تجربة توقّظ فيها قابلية شهود الحق شهود تجلي(99). ما الذي يراه الصوفي عبر هذا الشهود؟ إنه يرى ضآلة ذاته وضيق معناه أمام سعة التجليات وتجددها. يرى خضوع كل شيء لتصريف الألوهية، يرى الألوهية وراء كل شيء ويستغرق فيها فانياً: «وقال لي: أنظرْ ماذا يرى الجليس؛ يرى الأقدار، ويراني كيف أسوق قدراً قدراً. ويراني كيف أعيد تلك الأقدار إلى بين يديَّ بما أشاء ممن قدرتُها عليه. ويرى اليقين أنواراً بين يدي (...) ويراني كيف أطلع نوراً نوراً على من أشاء»(100).

ما يراه الصوفي عبر شهود التجليات هو نورانية الوجود، هو النور كأفق تظهر فيه الأشياء مضيئة فاتنة. والتحول الإلهي في الصور هو الذي يستدرجه إلى ذلك إلى درجة يبتليه فيها برؤية النور فيصبح للنور عاشقاً، وبالنور مفتتناً. يصبح الموقف الصوفي إذن - بما هو رؤية لصور التجلي - تموقعاً داخل دائرة النور. خارج هذه الدائرة، لا يوجد إلا «السِّوَى» والحجاب، أي العتمة.

فـ«... الواقف هو في النور. والنور من الحق. فهو في الحق. والسِّوَى هو في الظلمة [أي الحجاب والحرف]. فمن دخل في الظلمة انحل من النور»(101).

ليس النور مجرد إضاءة للعالم، بل هو شرط وجوده. بدونه ستكون الأشياء ظلمةً وعدماً طالما أنها ستخرج من مجال الرؤية. «فبالنور الكوني والإلهي كان ظهور الموجودات التي لم تزل ظاهرة»(102). و«لولاه ما أدرك شيء ولا تميز شاخص من شيء؛ فالنور سبب ظهور الكائنات (...) فإذا ظهر النور، ظهرت الأشياء وتميز بعضها من بعض»(103). ويفسر الأنصاري هذا الظهور بإشراق النور «الذي هو عبارة عن سر الوجود والحياة والجمال والكمال، على العالم الكلي»(104)، فحصل بذلك للكائنات على اختلافها - ابتداء بالكائنات العُلْوية - «ابتهاجٌ شديد لا يمكن وصفه، وتصورت ما حصل لها به من الظهور والجمال والكمال والنور، فتضاعف ابتهاجها؛ ونظرت إلى ذاتها فرأتها عاجزةً قاصرةً عن الإحاطة بإدراك كمال هذا النور متلاشيةً عند مشاهدة جلاله، فخضعت عند ذلك لسلطان قهره وعزة كبريائه، واستشعرت عدمها عند وجوده ونقصها مع كماله، فحصل لها باعتبار هذين الوصفيْن صفة المحبة التي هي ابتهاج يشوبه قهر. ثم إن هذه الذوات لما استنارت بهذا النور الإلهي وغابت فيه عن ذواتها، تكيفت إلى أن صارت كلها نوراً محبة لذاتها ولبارئها. أما محبتها لذاتها، فَلِما بها من نور الحق تعالى

(. . .) فصارت باعتبار ما لها من نور الحق تعالى سُرُجاً منيرة مُحِبَّةً لأنوار القدس معشوقة لمن دونها. ثم سرى منها هذا الأمر إلى عالم النفوس الإنسانية التي هي كالزجاجة القابلة للنور بشدة صفائها وبما جُعِلَ فيها من القبول له، فابتهجت بإدراكه وتصورها إياه في ذاتها بذاتها، فقوي عشقها له لاتحادها به. ثم إنها ألقت شعاع جمالها على صفحات أبدانها الآدمية المعتدلة التي هي في المثال كالمشكاة لهذا النور، إذْ هي تقبل النور ولا تنير. وعند هذه الأبدان انتهى نور الجمال القدسي المعشوق للنفوس، كما أن عند النفوس الإنسانية انتهت الأنوار الموجبة للمحبة»(105).

داخل الرؤية الصوفية، يصبح الوجود إشراقاً للنور الإلهي داخل كائنات العالم. لن يكون الوجود تجلياً فقط، بل هو أيضاً إضاءة تشرق فتظهر معها أشياء العالم جميلة في عين الصوفي نيرة عاشقة لنورها. وبما أن الإنسان هو معنى الكون كما قال النفري، فهو يدرك جماله داخل ذاته، كما يدرك جمال ذاته داخل العالم وأشيائه، فيحب ذاته والأشياء معاً. وبما أنه حب صوفي، فقد كان في جوهره حباً للنور والجمال الإلهي المشرقين داخل الذات والأشياء. فمحبة الذات من محبة العالم، ومحبة العالم من محبة الحقيقة الإشراقية أصل جمال العالم وكماله:

كمِّلْ بعشق جمال الكون نفسكَ إنْ

أردتَ تكشف سر العـالـميـن معا

فإنـما النفس كالمرآة إنْ ظهـرتْ

أرتْكَ فيهـا جمـال الكُلِّ منطبعـا

وجـرِّدِ الحُسْن عـن ظـل يقـاربه

تدركـه فيـك بأفق النفس قد طلعـا

اشْهَدْهُ منك وغِبْ عما سواك تجِدْ

في ضمن ذاتك معنى الكل قد جُمِعَا(106)

وطالما كان النور شرط وجود الأشياء، فقد كان أيضا شرط رؤيتها. وليست الحقيقة حقيقةً إلا حينما نراها في قلب دائرة النـور. والعالم، إذْ يظهر كحجاب ويدل على ذاته كحجاب، يومئ ويكنِّي ويرمز إلى مدلوله الفعلي: الوجود الحق. والوجهة الصوفية حركة من الحجاب إلى النور. لكنها لا تتحدد بالجغرافيا الفيزيائية حيث الشرق شرقٌ والغرب غربٌ. التجربة الصوفية تخلق وجهتها كلما سلكت الطريق. والطريق طرق، كل طريق منها مقامات، وكل مقام رؤيـة: «وَجْهُهُ حيث توجهتَ، وقَصْدُهُ، أين قصدتَ»(107). . «وقال لي: إنما أنت متوجه إلى ما هو أمامك، فانظر إلى ما أنت متوجه إليه، فهو الذي ينظر إليك، وهو الذي تصير إليه»(108). كل رؤية صوفية رؤية للنـور. لكن ليس للنـور وجهة واحدة ووحيدة هي وجهة الشرق الجغرافية. كل وجهة شرقٌ، وكل شرق إضاءة إلهية للوجود تظهر من خلالها الأشياء لرؤيتنا نَيِّرةً مضيئةً في حياتنا. فـ «الوجود نـور (. . .) والواحِدُ نورٌ ، وهو واحد»(109). . «والواحد حقيقةً هو نـور الله (. . .) فالنـور أقرب إلى كل شيء من نفسه»(110).

2 -2- الجمـال

يريد الصوفي أن يجعل تجربته الخاصة ذوباناً داخل دائرة النور الكوني التي هي دائرة الأشياء المضيئة الجميلة. ما يجذبه نحو الوجود هو «شعاع نـور الجمال» الذي به يفسر الصوفي «تعاشق الأرواح [و] انجذاب بعضها إلى بعض حتى تتحد، كما أن اتحاد الأجسام امتزاج أجزائها بحيث يستحيل تمييزها كامتزاج الماء بالماء، والهواء بالهواء، والنار بالنار (. . .) فما ظنك بامتزاج النـور بالنـور؟ فإن الأرواح أنـوارٌ مجردة، فامتزاجها على غير امتزاج الأجسام، بل [هو] اتحاد عقلي»(111). وكل حركات الألفة والحب والتآنس والتعاشق في الكون إنما هي شكل من أشكال الافتتان بالنـور الكوني الذي يضيء وجود الإنسان. والعالم يشع نوراً في حياتنا بأن يتكلم لغة الجمال. وإذا كان كل عارف يتعلق بحسن الصورة فينشدُّ إليها في فردانيتها وانعزالها ويريد أن يرتقي من الأشكال الجميلة إلى الصورة أو الماهية الكونية للجمال، فإن العاشق الصوفي يتعلق بصورة الحسن عامة داخل الكون وهي النـور(112). وإذا كان من مقتضيات الجلال الإلهي تقديس الذات الإلهية والإقرار بوحدانيتها (وهذا هو مستوى الأحدية المطلقة)، فإن من مقتضيات الجمال الإلهي «رفعة العبد» أي سموه

نحو كل آثار وصور الجمال كما تتجلى داخل العالم، فيستغرق ذاته في شهودها والفناء فيها(113). وليس جمال الوجود مجرد صفة عرضية أو مظهرية للأشياء، بل هو مكون جوهري من مكونات ظهور الأشياء أمام عين الرائي. غير أن رائي الجمال الكوني ليس فقط رائياً بشرياً مع أن الرؤية البشرية وحدها، داخل هذا العالم هي الأفق الذي من خلاله يظهر العالم جميلاً جديراً بالمحبة والعشق والافتتان. ليست الرؤية البشرية، بما هي رؤية صوفية، عاشقة للنور والجمال إلا لأن هناك رؤية أخرى تسبقها في الوجود، بل هي التي جعلت هذا الوجود، كتجلي لصفات الكمال والجمال، أمراً ممكناً؛ تلك هي الرؤية الإلهية. فقد أحب الله أن يرى ذاته، فخلق العالم مرآة ظهرت فيها صفات كماله وجماله نوراً وإشراقاً، فرأى ذاته عبر أشكال كائنات العالم. والأشياء بهذا الظهور خرجت من عدمها الثبوتي وظلمتها إلى تعينها الوجودي، فرأت هي الأخرى ذاتها رؤية جمال وبهاء في مرايا بعضها البعض(114). غير أنها لم تر سوى أشكال هذا الجمال وصوره، ولم تشهد ظهوره وهو النور الإلهي؛ يقول ابن عربي: «... أوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال خلقاً وإبداعاً؛ فإنه تعالى يحب الجمال. وما ثَمَّ جميل إلا هو، فأحب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره، فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر. ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالاً عرضياً مقيداً يفضُل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل»(115). لأجل ذلك، جعل الصوفي تجربته ملاحقة دائمة لآثار الجمال الإلهي في العالم إلى درجة أنه استغرق حياته كاملة في شهودها والفناء في تأملها. وهو «إنْ فنيَ، فإنما يفنيه جمال ذلك الشهود؛ فإن الله جميل ويحب الجمال. فلا بد أن يكسو باطن هذا العبد من الجمال الخاص المقيد به الذي لا يمكن أن يظهر ذلك الجمال إلا في هذا المحل الخاص. فإنه لكل محل جمالٌ يخصه لا يكون لغيره. ولا ينظر الله إلى العالم إلا بعد أن يجمله ويسويه حتى يكون قبوله لما يرد به عليه في تجليه على قدر جمال استعداده، فيكسوه ذلك التجلي جمالاً على جمال؛ فلا يزال في جمال جديد في كل تجلٍ»(116).

كلّ مظاهر الكون والوجود مظاهر جميلة. وليس الموقف الصوفي رؤية إلا لأنه يشاهد بافتتان إضاءة الوجود إضاءة جمال وكمال. فكل ذرة من ذرات العالم دالة على الجمال الإلهي الكوني. والمحبة هي أفق هذه الرؤية، ذلك «أن جميع ما في هذا العالم الأسفل من بهاء وجمال ونور وإشراق المفرَّق على ذوات الموجودات، إنما هو أثر أنوار العالم الأعلى. فمنه هبط وعنه أشرق ليكون أولاً دليلاً عليه وموصلاً آخراً إليه. فالذي يلوح على الأجسام النباتية من محاسن أصناف النُّوار وبدائع أشكال الأزهار، فإنما ذلك مما أشرق على النبات من نور جمال النفس النباتية. وما يلوح على الحيوان من أعضائه وتناسبها وحُسْن شكلها، فإنما ذلك من نور نفسه الحيوانية. وما يظهر على عالم الإنسان من حسن الشمائل ولطافة المعاني والحس الرائق الذي هو أدق في النفوس من السحر، فإنما ذلك سر الجمال المشرق على تلك الأعضاء الجميلة من نور النفس الإنسانية. وجميع هذه النفوس الثلاث إنما تستمد نورها وجمالها من جمال العالم العُلوي. وهذه [النفوس] وسائطُ (...) لكن كل موجود يقبل من هذا النور الإلهي بقدر ما جعل الحق تعالى فيه من القبول. فما من ذرة في العالم إلا وقد أشرق عليها نور الحق تعالى. لكن القبول يختلف فيها»(117). وبما أن الجمال حقيقة كونية، فقد كانت المعرفة به معرفةً بكمال أصله وصوره الوجودية. وإذا علمنا أن دوائر الوجود داخل العالم تختلف عن بعضها البعض من حيث قبول تجليات هذا الجمال بين ما هو نباتي وحيواني وإنساني، فإن كل واحدة منها تتميز بجمالها الخاص بها وتتكلم هذا الجمال بحسب ما اختُصَّتْ به من هيأة وترتيب في الظهور والوجود. غير أن تميزها بالحياة وفورانها وتفتحها كان أسمى تعبير عن جمالها الذي هو مجرد ومضة من ومضات الجمال الكوني؛ «فلا شك [يضيف الأنصاري] أن الاستدلال بالنبات أكمل دلالة من الاستدلال بالجمادات لما في النبات من الكمالات المعدومة في الجمادات؛ فإن النبات لما اعتدل اعتدالاً فارق به الجماد من أن فيه النمو والاعتدال والتوليد، وهبه الله تعالى من محل الجود الإلهي نَفْساً نباتية أظهرتْ صورته الجميلة. فمن أجل ذلك السر الإلهي، تبتهج النفس الإنسانية

بمطالعة الأزهار الأنيقة، وحسن نضارة الرياض الأريضة، فتنجلي لها همومها وتنصرف عنها شجونها. وليس ذلك إلا لما بها من آثار هذا الجمال الذي وهبها خالقها وأفاضه عليها من محل الجمال العُلوي. فإذا ذوت النضارة (. . .) انصرفت النفس الإنسانية عن محبة الصور النباتية وإنْ بقيت أجزاؤها الجسمية على حالها لعدم المعنى الروحاني الزائد على الجسمية المناسب للنفس الزكية»(118). والمبدأ ذاته ينطبق على العالم الحيواني مع أنه يكمل حلقة العالم النباتي. لذا، كان «الاستدلال بالحيوان أكمل من الاستدلال بالنبات لما في الحيوان من الكمالات المعدومة في النبات. ولهذا قَبِلَ من النفس ما هو أكمل مما قبله النبات، واخْتُصَّ بالحواس الظاهرة والقوى الباطنة المدركة التي هي مواد العلوم. فلذلك كانت النفس الإنسانية تألف الحيوان أكثر من النبات. ولهذا نأنس بالحيوان ونلتذ بأصوات الطيور الرخيمة، ونستحسن أجياد الظبا وألحاظ المها أكثر من عيون النوار وأغصان الأشجار. ولذلك، نجد كثيراً من الناس يحب شيات الخيل وتناسب أعضائها، وهو زائد على المنفعة المرادة منها؛ وليس ذلك إلا لما فيها من جمال نفسها الحيوانية (. . .) ولهذا نجد طائفة من الأمم، من شدة إفراط عشقهم لجمال الحيوان البهيمي عبدوه كما يُحكى ذلك عن طائفة من الكفار من جهال الأمم إذ لم يكن لهم نظر إلى صانعها تعالى الذي وهبها ذلك الجمال»(119). تبقى أخيراً الدائرة الثالثة، دائرة الإنسان التي تجمع كمالات العالم النباتي والحيواني. لذلك، كانت أكثر دلالة على الجمال الكوني لأنها تراه وتدرك معناه وتسلك طريقه سلوك محبة وافتتان وعشق. «فليس في العالم أكمل من الإنسان لأنه جملة واحدة قد جُمِعَ فيها ما في العالم الأكبر. ولهذا أشرق عليه من النور الإلهي أكمل مما أشرق على غيره»(120). لأجل ذلك، كانت النفس الإنسانية وحدها داخل العالم من يعشق الجمال ويفنى فيه(121) طالما أن الإنسان الصوفي يجعل حياته حركة دائمة تقصد كل وجهات العالم. والعشق في جوهره حركة وقلق وفتنة؛ «فمن سكن ما عشق، كيف يصح السكون؟ وهل في العشق كمون؟»(122).

وليست الرؤية الصوفية رؤية جمالية للكون إلا لأنها تشهده أيضاً بعين النور والكمال. فـ«الجمال نور»(123). وبالنور تكتمل الأشياء إذ يصبح ظهورها مشرقاً في عين الرائي دالاً على بهجة كماله. ولولا الكمال، لما كانت الرؤية الإنسانية رؤية محبة وافتتان بالجمال. فالكمال سر وجود الجمال، وهو «حضور جميع الصفات المحمودة للشيء»(124). وإذا كان عامة الناس يفتتنون بما يظهر لهم من كمال الأشياء وجمالها، وهم معذورون في ذلك، فإن الصوفي يرى فيه مظهراً لفضيلة الوجود واعتداله ونورانية أصله الإلهي. ومع ذلك، فهو لا ينكر أو يترك الصور والأشكال المظهرية للجمال والكمال الشاملة لمحاسن صفات الأجسام اللائقة بها. ومع أن هذه الأشكال تختلف بحسب الكائنات (فما يكتمل به الإنسان يختلف عما به تكتمل الكائنات الحيوانية أو الأصناف النباتية)، فإن اختلافها بالذات هو ما يجعل العين تبتهج بجمالها الظاهر ولا ترى عنه بديلاً. فـ«علامة طالب الجمال [يقول أبو حامد الغزالي] أن يحب الجمال في كل شيء، ولو في خلوته وحتى في سنور داره»(125). ولا يتورع الصوفي في تدقيق وصف بعض المظاهر الكمالية للجمال المتبدِّي لدى الإنسان وغيره من الكائنات. فابتهاجه بها في حد ذاته عبادة وافتتان بسر الكون. وهكذا، فكمال صورة الإنسان في تناسب أعضائها واعتدال مزاجها وامتزاج البياض والحمرة في لونها، ورقة بشرتها وغير ذلك. وكمال الفرس في قبوله لما يراد منه من الكر والفر وحسن تأديبه لكي يتم المقصود منه. وكمال النبات غضارتُه ونضارته وبدائع أزهاره واختلاف ألوان نواره. وكمالُ الصوت في رخامته وعذوبته. وكمالاتُ الأجسام كثيرةٌ»(126). ولا تظهر بهجة هذا الجمال الظاهر للنفوس إلا عبر الرؤية الحسية أولاً التي هي أول نافذة على عالم الأشياء الجميلة. لذلك، كانت الحواس أحد مباهج الوجود وجزءاً من زينته. فالحواس تدرك ما ظهر من كمال وصفات الجمال ولا تظهر صفات الجمال والكمال لنا فقط بسبب إضاءة النور الإلهي لها وتخلله لها، بل أيضاً لأن التفاتة حواسنا تشدنا إليها. ونحن لا ننبهر بها بسبب كمال وجودها وحده، بل أيضاً بسبب كمال رؤيتنا الحسية التي تفتح الأفق أمامنا جميلاً

وضّاء. ونحن لا نحب العالم الذي هو عالمنا ولا نبتهج به ابتهاج الفراشة بالنور إلا لأننا نرغب في إقامة كلها محبة ورحمة وعدل بين أشيائه، بل لن تكون رغبتنا فيه كذلك ما لم تنعم حساسيتنا بإدراك لذة أشيائه ومتعة لغاته الجميلة. يقول الأنصاري في ذلك: «والنفوس تتأثر به [أي بكمال الأشياء الظاهر] لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني، إذ الإنسان السليم من الآفات يحب الصورة الحسنة الخَلْق (...) والحواس التي هي رسل النفس إلى الجمال المبدَّد على صفحات الموجودات تستريح إلى رؤية الماء الصافي والأزهار المونقة والأرايح الطيبة والأصوات الرخيمة والنغمات الموزونة، حتى إن إدراك لذة هذه الأشياء تُذْهِبُ الحزن وتُفَرِّحُ القلب وتبسط الأمل وتسلي الهموم للمناسبة التي بين النفس وبين الاعتدال والصفاء والنور، ومُضادَّة طبعها للظلمة والكدرة. فأما تأثير الألحان والأنغام الموزونة، فيعظم وقوعه في النفوس حتى إنه يتعدى إلى أرواح الحيوان غير الناطق؛ فإنا نجد الجمل على غلظ طباعه يحمل الأثقال العظيمة، فإذا سمع صوت الحداة قطع المسافة الطويلة في الزمن القصير. وكذلك الطيور تطرب لحسن النغم، والطفل الرضيع يسكن ضجره عند التلحين ويهدأ كربه وينام. ويكفي في ذلك ما يُحكى عن الآلة المسماة بالأرغن وتأثيرها في النفوس من الأخلاق المختلفة. فميل النفوس إلى هذه الأمور المناسبة لها أمرٌ طبيعي فيها لا يُنكر، ومحبتها لها إنما هي لذاتها لكونها مظهراً للجمال»(127). وقد كان تمجيد الصوفي للجمال تمجيداً للحساسية البشرية: فهي قاعدة كل رؤية جميلة. لذلك، كانت الرؤية الجمالية ابتهاجاً بالمظاهر المحسوسة للوجود. ويرى الصوفي في جمال الذوق والزينة المظهرية والاجتماعية أمراً ضرورياً لحياة الإنسان. فلا يمكن أن يظهر العالم جميلاً كاملاً بأوصافه ما لم يظهر له الإنسان بدوره بمظهر الزينة والجمال والبهاء. يورد ابن عربي أن الرسول الكريم قال لرجل أتاه واعترف له بحبه التزيُّن والظهور بمظهر الحسن: «إن الله جميل يحب الجمال»(128). وإن محبة هذا التزين والتجمل جزء من محبة الوجود وسره الإلهي: «ولاشك [يعلق ابن عربي] أن الجمال محبوب بذاته، فإذا انضاف إليه جمال الزينة، فهو جمال على جمال كنور على نور، فتكون محبة على محبة. فمن أحب الله لجماله – وليس جماله إلا ما يشهده [الفرد] من جمال العالم – فإنه أوجده على صورته. فمن أحب العالَمَ لجماله فإنما أحب اللهَ، وليس للحق منزه ولا مجلى إلا العالم»(129). وهكذا، كانت متعة الجمال الحسي بكل مظاهره عتبة لمتعة أكبر هي المتعة بجمال الأشياء الذي هو جمال صور التجلي الإلهي. كل رؤية تَنَعُّمٌ وتلذذ بالجمال. وإذا كان الصوفي يريد بقوة فناء ذاته في شهود الحق، فهو من جهة أخرى يرى أن المجال الفعلي لهذا الفناء هو هذا العالم وأشياؤه طالما أنه ظاهر، أي موجود، بصفات الكمال والجمال: «إنْ كنتَ ممن رأى الحق تعالى من عالم الجمال، فإنك ترى ما علقك به الحق تعالى نعيماً. وعلامةُ بعض صفات ذلك أن ترى التلذذ بجميع الملذوذات إنما هو تلذذ بالحق تبارك وتعالى، إما من حيث قيوميته التي بها قامت تلك الأشياء الملذوذة، وإما من حيث ظهور اسمه الجميل تبارك وتعالى فيها»(130).

مع الرؤية الجمالية الصوفية، تصبح محبة الجمال والافتتان بأشكاله الوجودية عبادة. ذاك هو منتهى العشق الصوفي للجمال: أن تصبح الرؤية في حد ذاتها، بما تولده من ذهول أمام إشراقة الأشياء وبهجة بكمالها، تعبداً لكل ما هو جميل داخل الكون. وما في الكون إلا ما هو جميل؛ «وكيف لا يكون النظر إلى الجمال بهذا الاعتبار عبادة والناظرُ إليه مُطالعٌ لفاطره وواهبه، ومستدلٌ به على جماله الذي لا ينبغي إلا له، إذْ لا يعطي الجمالُ إلا ما هو أجمل منه (...) بل لا يُسَمى الجمال المبدَعُ جمالاً إلا من حيث النظرُ إلى موجِدِه»(131). عبادة الجمال كما يظهر عبر تفاصيله الوجودية أو عبر صور التجلي الاعتقادي أو الأشكال المحسوسة أو الصور المتعقَّلة أو المتخيلة، إقرار بعبودية الإنسان للجمال وسره الإلهي. لكنها كما تظهر لرؤية الصوفي العاشق والعابر، أقصى مقامات الحرية(131'). طريق الحرية الصوفية له مقامات عدة (استغرق صاحب كتاب «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب» في تعدادها وعرضها(132)). غير أن أهم أمر في هذا الطريق هو العبور الدائم والتحول من مقام

إلى آخر. فـ «من شرط السالك أنه لا يزال يترقى على الدوام ولا يقف مع شيء؛ فإنه مهما شاهد من محبوبه صفة فوقف معها، كان ذلك عيـن حظه منه، وحُجِبَ بها عن الزيادة. فلا يزال يتطور في مراتب الكمال طوراً بعد طور. وكلما أدرك حالة جليلة استعد بحصولها عنده إلى منازلة ما هو أكمل منها (. . .) ثم لا يزال كذلك حتى يصل إلى حالة الدهش(132)». فعندما تذهل النفس عن عالم الحس، بل عالمها الخاص بها، وهو بدنها وقواها، وتصير عُلْويَّةً ليس لها هِمَّةٌ إلا في الصعود والارتقاء والرفض لما سوى المحبوب، وهو مقام الحرية. فإن معنى الحر من لا يسترقُّهُ شيء من الأكوان وأعراضها، بل لا يسترقه شيء غير محبوبه، فهو بالإضافة إلى الأكوان حرٌّ، وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبدُ المحب هو الفقيرُ مطلقاً، والمحبوبُ هو الغني مطلقاً»(133). في الحرية، يتجرد العابر الصوفي من المقامات والأحوال «وإنْ كانتْ قبل هذا شرطاً في السلوك إلى المحبوب»(134). وعند تحقق الصوفي بهذا الحد، تغلب عليه صورة المحبة، فتصبح ذاته محبة كاملة لا تتحرك إلا بوصفها كذلك، «فتصفى ذاته من الشوائب العرضية. فإذا كمل صفاؤها يصير مرآة نوريَّةً مهيَّأةً لما يَـردُ عليها من محبوبها من الصور الجميلة، فيلاحظها بعين الكمال اللائق بكمال المحبوب، ويتنعم بجميعها لأنه يراها واحدةً وإنْ تكثرت في الخارج نظراً إلى صدورها من ذات واحدة، لا نظراً إلى ذواتها في أنفسها، إذِ التفرقةُ تصرف عن لذة المشاهدة»(135). وتلك حالة صعبة التحقق، اللهم فيما نـدر لدى الصوفية، «فإنما يُتَصَوَّرُ لهم هذا في أوقات عزيزة الوجود، ولا يتمكنون من دوام المشاهدة إلا بعد فراق هذه الجسوم في حضرة القـدس»(136)، أي بعد الموت.

3 ـ الأخلاق والمسلكيّات الأخلاقيّة الصوفيّة :

سعى الصوفي إلى أن يجعل تجربته الدينية سفراً دائماً وبحثاً عن اتساع الرؤية، أي عن رؤية تشمل كل التجليات الاعتقادية والصور الوجودية. يريد أن يكون ذلك العارفَ الذي «لم يتقيد بمعتقَدٍ دون مُعْتَقَدٍ، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة»(137). وليس ذلك إلا لأن أهل الكشف الصوفي «يرون أن الله يتجلى في كل نفَس ولا يكرر التجلي؛ ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق؛ فذهابُه هو عين الفناء عند التجلي؛ والبقاءُ لما يعطيه التجلي الآخر»(138). لأجل ذلك، ينصح ابن عربي: «فإياك أن تتقيد بعقَد مخصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكنْ في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقـد دون عقـد»(139).

كيف يخرج الصوفي من ضيقه الخاص؟ سيكون خروجه رحلة وحركة دائمة سترسم لذاتها أفقاً جمالياً وإيروتيكياً، بحثاً عـن مزيـد من الرؤيـة والاكتشاف كما رأينا. لأجل ذلك، قال بعض الصوفية: «الحركة مع الله رحلة»(140). سيجد في انفتاحه على تعدد التجارب الثقافية للدين ما يواسيه ويعده بعالم أكثر رحمة ومحبة وأقل قسوة وعنفاً. داخل التجربة الصوفية، سيصبح البحث عن اتساع الرؤية بحثاً عما يقوي الأمل في تعايش هذه التجارب الدينية للشعوب بدل صراعها. فهي تعبير عن علاقة روحانية عميقة بالحق، علاقة تمر عبر العالم كأفق نتمثله ونقيمه مجالاً لإقامتنا فيه. والصوفي لا يفرق في ذلك بين أديان الوحي والأديان الأخرى السائدة في ثقافات البشر. فالتدين علاقة حميمية بين الإنسان والوجود الحق يمكن أن نقيم على أساسها عالماً للمحبة والتعايش. يقول الحلاج: «الأديان كلها لله عـز وجل شغل لكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه (. . .) واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة. والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف»(141). وليست التجربة الصوفية فـي جانبها العميق هجرة، إلا لأنها تسعى إلى توسيع أفـق الرؤية خارج حدود الجسد والوطـن واللغة والهوية الدينية المنغلقة (نقول «تسعى» لأن الصوفي لن يتمكن أبداً من أن يعيش تجربته كتجربة لنفي الجسد والموطن؛ ولم تكن

السيرة الصوفية إبادة للجسد الخاص ولا هجراناً للعالم كما سنرى فيما بعد). فالألقاب والأسماء التي تُنْعَتُ بها الألوهية هي مجرد «أسام متغايرة»، لكن مقصودها واحد هو الوجود الحق. وإذا كان الكل عابداً للوجود الحق بحسب ما يتجلى له من خلال صورة معبوده، فإن «مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعَبَّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق متقدمٌ (...) والكل سالكٌ إلى الغاية [أي الرحمة والسعادة]. فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب»(142). لأجل ذلك يجب أن يكون العالم كأفق للكينونة والتعايش البشري عالماً للرحمة والمحبة؛ «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله، أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصور الطبيعية. فنحن صورتُهُ الظاهرة، وهويتُهُ روح هذه الصورة المدبرة لها»(143). ويطابق الصوفي بين الرحمة وبين الايجاد الإلهي للعالم؛ لذلك لا يحصرها في مظهرها الأخلاقي فقط(144). وهذه الرحمة الوجودية رحمة عامة وسعت كل شيء، «وبها كان كل ما سوى الحق تعالى. ومن هذه الرحمة الامتنانية كان كل ممكن مظهراً للحق، أي مستعداً لأن يكون مظهراً للحق تعالى»(145). وبما أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء وجوداً وحكماً وعمّت كل كائن و«شيئية كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخرة، وعرضاً وجوهراً، ومُركباً وبسيطاً (...) فكل ما ذَكَرَتْهُ الرحمة فقد سعد. وما ثَمَّ إلا من ذكرته الرحمة. وذِكْرُ الرحمةِ الأشياء عين إيجادها إياها. فكل موجود مرحوم»(146).

ذاك هو الأفق الأنطلوجي الذي تتجذر فيه الأخلاق الصوفية بكل آدابها ومقاماتها ومسلكياتها الاجتماعية. أولى جذور هذه الأخلاق الرحمة بمعناها الوجودي السابق. ولا تقوم الرحمة بالمرحوم إلا لكي يكون راحماً بها غيره(147). لأجل ذلك كانت الرحمة أحد الأصول الأخلاقية لـ«مراعاة هذه النشأة الإنسانية»، بلغة ابن عربي، التي تكون «إقامتها أولى من هدمها»(148). ويعتبر ابن عربي - شأنه في ذلك شأن باقي الصوفية - العفو والجنوح إلى السلم والحفاظ على الحياة أحد أهم مظاهر الحفاظ على هذه النشأة الإنسانية(149). وعليه، «إذا علمتَ أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها، فأنت أولى بمراعاتها، إذْ لَكَ بذلك السعادة. فإنه مادام الإنسان حياً، يُرْجَى له تحصيل صفة الكمال الذي خُلِقَ له. ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لمَا خُلِقَ له»(150). وأيّ شيء خُلق له أفضل من أن يعيش في عالم تعلو فيه قيم التعايش والسلم والعفو والتسامح والايثار واحترام الحياة والنشأة الإنسانية؟ ألن يكون عالم كهذا عالماً جميلاً تتقوّى فيه روحانية الجمال وتصبح فيه الثقافة الجمالية أحد أسس بناء الأخلاق والحضارة وإقامة النشأة البشرية؟ والواقع أنه خارج إطار هذه الروحانية الجمالية، يصعب جداً تصور التمثل الأخلاقي الصوفي للحياة البشرية وما تفرضه من علاقات وآداب ومسلكيات أخلاقية.

إذا اكتفينا بظاهر الخطاب الوصفي الذي تقدمه المصنفات الكلاسيكية المعروفة حول التصوف وآدابه (كـ«اللمع» للطوسي و «التعرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذي و«كشف المحجوب» للهجويري، و«طبقات الصوفية» للسلمي، و«الرسالة» للقشيري، و«عوارف المعارف» للسهروردي وغيرها)، فإن أول ما يثير انتباهنا هو ربطها السيرة الصوفية بمسلكيات أخلاقية عامة. وإن أول انطباع يترسخ لدينا عند قراءتها هو أنها تسعى إلى اختزال هذه السيرة الصوفية إلى نموذج مرجعي غالب هو النموذج الأخلاقي. من هذا المنطلق، سيكون التصوف خُلُقاً أو سلوكاً أخلاقياً. هناك من الصوفية من اعتبر «التصوف [هو] الخُلُقُ مع الخَلْق، والصدق مع الحق»(151). ويورد الهجويري عن أبي الحسن النوري (ت 295 هـ) قوله: «ليس التصوف رسوماً ولا علوماً، ولكنه أخلاق»(152). وهناك نماذج من الأقوال التي أصبحت بمثابة لازمة ثابتة داخل غالبية المصنفات سابقة الذكر حول التصوف، نذكر منها على سبيل المثال: «التصوف خُلق، فمن زاد عليك في الخُلق، زاد عليك في التصوف»(153). وهناك أيضا من اعتبر الخُلق أحد أعمدة السيرة الصوفية(154)، أو أعظم

مقامات الصوفية: «قيل: من أوتي الخُلُق، فقد أوتي أعظم المقامات»(155). وتزكية لهذا الموقف الأخلاقي في فهم التصوف، سعت المصنفات السابقة إلى إيجاد قرابة معينة بين مصطلحي «الصوفي» و«الصفـاء»؛ فقد اجتهد البعض في اشتقاق كلمة صوفي من الصفاء: «وإنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها وبقاء آثارها». كما أن الصوفي هو «من صفا قلبه للـه»(156).

ويحرص بعض الصوفية، وكذا بعض مؤرخي السيرة الصوفية وشارحيها القدماء، على تبرير جوهرها الأخلاقي بأن يجدوا لها مرجعاً داخل تاريخ النبوة. يقول الجنيد: «مبنى التصوف على أخلاق ثمانية من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: السخاء وهو لإبراهيم، والرضا وهو لإسحاق، والصبر وهو لأيوب، والإشارة وهي لزكريا، والغربة وهي ليحيى، ولبس الصوف وهو لموسى، والسياحة وهي لعيسى، والفقر وهو لمحمد صلى الله عليه وسلم»(157). ولا يستعيد الصوفي النماذج النبوية للأخلاق إلا لأنه يعتبرها أخلاقاً إلهية. وتلك هي الخطوة الثالثة لتجذير المسلكيات الأخلاقية الصوفية وتأصيلها؛ «قال أبو سعيد القرشي: العظيم هو الله. ومن أخلاقـه الجود والكرم والصفح والعفو والإحسان»(158). ليس التصوف إذن سيرة أخلاقية تستوحي النماذج النبوية إلا لأنه تَخَلُّقٌ بأخلاق إلهية من جود وكرم وعفـو وإحسان ورحمة وغيرها من الفضائل والخصال المحمودة. لأجل ذلك، راض الصوفية نفوسهم «بالمكابدات والمجاهدات حتى أجابت إلى تحسين الأخلاق. وكم من نفس تجيب إلى الأعمال ولا تجيب إلى الأخلاق. فنفوس العباد أجابت إلى الأعمال وجمحت عن الأخلاق. ونفوس الزهاد أجابت إلى بعض الأخلاق دون البعض. ونفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها»(159). ولم يبلغ الصوفية هذا المبلغ إلا بفضل رياضة النفس (ما يسميه الصوفية الجهاد الأكبر) بمجانبة الطبع ومنعها عن الإغراق في الشهوات والأهواء، وحفظ الجوارح، ومراقبة الذات وحملها على الاستقامة والورع والصدق وغيرها من الفضائل التي تهم الصوفي كذات وتجعله يحقق صفاءه الروحي والأخلاقي. «وإذا لاحظ بعض مؤرخي التصوف وشراحه وجود تباعد في العلاقة الاشتقاقية بين كلمتي «صوفي» و«صفاء»(160)، فإنهم مع ذلك يحرصون كل الحرص على تأكيد القرابة المعنوية بينهما(161).

فـ «الصوفي [هو] من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته»(162). ويضيف بندر الشيرازي: (ت 353 هـ): «إن الصوفي من اختاره الله لنفسه فصافاه، وعن نفسه بَرَّاه، ولم يرده إلى تعمل وتكلف بدعوى. وصُـوفِيَ على زنـة [أي وزن] عُـوفي، أي عافاه الله، وكُـوفِي، أي كافأه الله، وجُـوزِي، أي جازاه الله. فَفِعْلُ الله تعالى ظاهرٌ على اسمه»(163). والحق أن التصوف، باعتباره إحساساً بالمظاهر الروحانية الجميلة داخل العالم وسلوكاً بالتوافق معها، طور مسلكيات أخلاقية أفرزت آداباً فردية واجتماعية (والفتوة كما سنرى هي أحد المظاهر الاجتماعية لهذه المسلكيات الأخلاقية داخل الرباطات والزوايا وخارجها). لأجل ذلك، اعتبر التصوف دخولاً في كل خُلُق سني وخروجاً من كل خُلُق دني(164)، أو هو «اجتناب كل خُلُق دني واستعمال كل خُلُق سني»(165).

الصفاء هو «الفرع الأصلي» أو المعنى العميق لسيرة الصوفي الأخلاقية. أما التصوف، أي مجموع المسلكيات والمظاهر الاجتماعية لهذه السيرة، فهو حسب تعبير الهجويري، «حكاية عن ذلك المعنى»(166)، أي صورة ومظهر اجتماعي يقول الصفاء. هنا بالذات يلتقي المعنى الأخلاقي للسيرة الصوفية بالمعنى الذي تعطيه فينومينولوجيا التجليات الالهية للصور والأشكال الوجودية: فالظهور الاجتماعي للصوفي عبر مسلكياته الأخلاقية والظهور الوجودي للمعاني الإلهية، لهما المعنى ذاته؛ إنـه تجلي للروحانية الكونية، تجلي يقول روحانية فكرة الوجود. والسيرة الصوفية انخراط دائم داخل هذه الروحانية الكونية، وذلك «بتصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية» على حد تعبير الجنيـد(167). هل معنى ذلك أن السيرة الصوفية،

كمسلكيات أخلاقية، جهاد ضد الجسد وطبيعته أو قتل له؟ لا ينبغي أن نندفع كثيراً في تأويل العديد من النصوص الشارحة التي قد توحي بأن السيرة الصوفية رياضة روحية خالصة الهدف منها إقصاء الجسد وإبادة لطبيعته، أو على الأقل مخالفة لها. من المؤكد أن الصوفي يطلب الفناء عن الذات والبقاء بالحق والتحرر من قبضة الطبائع حسبما يورد الهجويري(168). لكن، ليست الأخلاق الصوفية، بما هي أخلاق زهدية، قتلاً للجسد، بل هي حياة له. والصوفي يحضر داخل تجربته ككيان كلي، كروحانية وكطبيعة في آن واحد. يقول الصوفي روحانية فكرة الوجود، لكن دون انفصال عن هذا الوجود. لذلك، لا يرى لذاته حضوراً داخل تجربته دون الجسد. فداخل هذا الجسد تكمن مادة العالم وحياته. وعبر هذا الجسد يحس الصوفي بهذه المادة الحية ويختبر عبرها عشقه وحبه للألوهية. لهذا، كان الصوفي حاضراً بكليته «فيكون الجسد حيث يكون القلب، ويكون القلب حيث يكون الجسد؛ ويكون القول حيث يكون القَدم، والقَدم حيث يكون القول. هذه علامة الحضور بلا غيبة، على خلاف ما يقال من أنه يكون غائباً عن نفسه وحاضراً بالحق. فنقول: لا، بل هو حاضر بالحق وحاضر بنفسه»(169).

وعلى العموم، لم تكن السيرة الأخلاقية الصوفية قتلاً للجسد، بل هي إقامة داخل مادة العالم، لأنها بالذات تستند إلى تمثل جمالي للعالم وأخلاقيات المحبة والفتوة والمروءة التي تسعى جميعها إلى الحفاظ على النشأة الإنسانية - بلغة ابن عربي - ودوام بقائها وحياتها. كيف يقتل الصوفي جسده الخاص ويخرب طبيعته وهو الذي يعتبر أن أساس السيرة الصوفية هو محبة الوجود الحق وعشق كل تجلياته داخل العالم الطبيعي والبشري؟ ولقد كان الأمير عبد القادر الجزائري أكثر الصوفية، بعد ابن عربي، وعياً بهذه الحقيقة الأخلاقية والأنثروبولوجية للتصوف. فلم يكن التصوف لديه، وهو القارئ المتفحص لابن عربي والمتمكن من التجربة الصوفية لحسه السياسي- الأخلاقي، هجراناً للعالم وأشيائه وأموره البشرية. والصوفي باعتراف الأمير عبد القادر، يعلم جيداً أنه لا يصح ولا يستقيم للعارف الذي أدرك حقيقة التجليات الإلهية «أن يهجر شيئاً من المخلوقات بأن يحتقره ويزدريه ويجعله كالشيء اللقِي. فإن هذا لا يصح من عارف شاهد، كان ما كان ذلك المخلوق حيواناً أو غيره، وعلى أي دين كان، وعلى أي ملة ونحلة حصل؛ فإنها كلها شعائر الله. ﴿ومن يعظم شعائر الله، فإنها من تقوى القلوب﴾، أي من يعظّم مخلوقات الله التي هي شعائره، فإن ذلك التعظيم من تقوى أهل القلوب، وهم أهل الشهود»(170). ولا يجعل الصوفي من تجربته بكل مقاماتها وأحوالها ومسلكياتها الأخلاقية إقامة داخل العالم ومادة الجسد إلا لأنه يعتبر هذا العالم صورة رحمانية، أي تجلي إلهي بصورة الرحمان. والعالم البشري بكل مكوناته، عند الأمير عبد القادر الجزائري، «كناية عن مظهر الصورة الرحمانية»؛ إنه لغة تتكلم الكمال والجمال، لغة تُظْهِرُ مشاهد العالم ومسلكيات «الإنسان الكامل» «من رحمة ولطف وستر وحلم وجود وعطاء ونحو ذلك»(171). وبما أن الرحمة صورة عامة للوجود، طالما أنها رحمة ذاتية بموجبها ظهر وجود العالم، فقد كان التصوف تخلقاً وتحققاً بها، وكانت مسلكياته الأخلاقية صورة مكتملة أو تسعى إلى الاقتراب من الكمال، لأنها تستوحي جذورها. هذا المنظور الإنساني العميق للأخلاق الصوفية هو الذي جعل الأمير عبد القادر الجزائري يعطي للمسلكيات الأخلاقية بُعدها الواقعي والسياسي خلافاً لتأويلات سابقة اعتبرت التجربة الصوفية نوعاً من الرياضة الموجهة لإبادة طبيعة الجسد وإفنائها بغية التحقق بمقام الفناء والموت.

لقد أدرك الأمير عبد القادر الجزائري العلاقة العميقة بين أخلاق الصوفية وبين أساسها الوجودي، وهو نظرية التجلي كما بلورها محيي الدين بن عربي على وجه الخصوص. لذلك، عاد بالأخلاق الصوفية إلى جذورها داخل هذه النظرية. فالعارف الصوفي هو من تكون حساسيته (أي مشاهداته ورؤاه وسياحته وحبه وافتتانه) هي طريقه نحو معرفة الألوهية. وهذه المعرفة هي أساساً تخيل وتمثل لتجليات الحق في هذا العالم. إن الأمر يتعلق،

بتعبير الأمير عبد القادر، بـ «ظهورات للحق تعالى بما يريد أن يظهر به». وهذه الظهورات هي وجود يقصد الرؤية والتخيل. وكل فرد يعرف الحق «محصوراً مقيداً بالصورة التي تخيله عليها في الدنيا (. . .) وما عرفه أحد مطلقاً غير محصور في معتقد ولا مقيد بصورة لا يتجلى بغيرها»(172). والصوفي هو من يتمثل الله ويراه في كل الصور والتجليات الوجودية والاعتقادية على اختلافها؛ فـ «الحق تعالى هو الظاهر بهذه الصورة المشكلة المحدودة التي هي خيالات لا وجود ولا حقيقة لها إلا في المشاعر الإنسانية»(173). لذا، كان الصوفي في تجربته غير مقيِّد للحق في صورة متخيَّلة دون غيرها، وليس عليه «أن يحصره في ذلك المتخيَّل دون غيره من الصور المتخيَّلات، فإنه تعالى مطلق في حالة التخيل عن التخيل؛ فهو المطلق المقيد لأنه عين المطلق والمقيد. فهو عين الضدين. والعارفون [من الصوفية] (. . .) علموا أنه تعالى المتجلي الظاهر بكل صورة حسية أو عقلية أو روحانية أو خيالية»(174).

ويؤول الأمير عبد القادر هذه المعرفةٍ الصوفية، بما هي رؤية وتخيل للتجليات الإلهية، كتخلُّق، أي كتجسيد للأخلاق الإلهية ذاتها. إنه يعود بالمسلكيات الأخلاقية الصوفية إلى جذورها الإلهية. يقول معلقاً على الجنيد في الموقف 17: «وكذلك الحق تعالى لا صورة له؛ وإنما يظهر بصورة العارف له. فالعارف الكامل هو الذي تظهر فيه صورة الحق تعالى على الكمال لأنه مرآة الحق يرى الحقَّ في أسمائه وأوصافه. فالعارف صورة الحق (. . .) لأنه متخلق بأخلاقه متحقق بأسمائه. فكل من رأيناه تظهر منه أخلاق الحق تعالى وأوصافه وأسماؤه، عرفنا أنه عارف بالله، وأن المعرفة وصفه»(175). ويضيف: «. . .[الحقُّ] يتجلى لهذه الأمة كلها بصور اعتقاد كل واحد منها في الآن الواحد. والاقتدار الإلهي أعظم من ذلك. وإنما كان الشأن هكذا لأن الله جعل للإنسان قوة التصوير [أي الخيال]، فإنه جعله جامعاً لحقائق العالم كله؛ ففي أي صورة اعتقد ربه فعبده؛ فما خرج عن صورته التي هو عليها من حيث إنه جامعٌ حقائق العالم. فلا بـد أن يتصور في الحق إنسانيته على الكمال. .»(176). وطالما أن «العارف خليفة، والخليفة لا بد أن يكون ظاهراً بصورة مُسْتَخْلِفِه، وهي أسماؤه وصفاته»(177)، فقد توجب أن تكون المسلكيات الأخلاقية، بما هي مسلكيات فردية واجتماعية، ظهوراً للصورة الإلهية التي هي كمال إنسانية الإنسان. والتجربة الصوفية في جانبها الأخلاقي بمثابة «جهاد أكبر»، يقصد به الأمير عبد القادر «جهاد النفس بالتزكية والتخلية والتحلية»، إذ «فيه تفويت راحة وشهوات، وتهذيب أخلاق، وتبديل أحوال ذميمة بأخلاق جميلة»(178). ويحرص الأمير عبد القادر – بحسه الصوفي – الأخلاقي والسياسي العميق – على التمييز بين هذا النوع من الجهاد الأخلاقي وبين ما هو شائع لدى الكثير من مفهوم الجهاد، يقصد قتال المخالفين في الملة؛ وهو مجرد جهاد أصغر وظرفي ومشروط بحدود وحيثيات دقيقة. إن الجهاد الأخلاقي كما يفهمه الصوفي ترويضٍ للنفس وتهذيب لها حتى تتعايش مع أشياء العالم تعايشاً يقوم على المحبة وتقدير مظاهر الجمال والكمال «إذ ليس المقصود من الجهاد [هنا] إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم وهدم بنيان الرب تعالى وتخريب بلاده؛ فإنه ضد الحكمة الإلهية (. . .) وإنما مقصود الشارع [بالجهاد المنعوت بالأصغر] دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين، لأن شوكة الكفار إذا قويت، أضرت بالمسلمين في دينهم ودنياهم»(179).

تستهدف الأخلاق الصوفية إذن تزكية النفس حتى يكتمل بها بنيان العالم ويتم بها الشخص الإنساني. ذاك هو التأويل الذي يعطيه الأمير عبد القادر لمعنى الصفاء والتصوف. فتصفية النفس ليست إعداماً لها وإبادة لطبيعة الجسد ومادة العالم كما قلنا، بل هي بحث عن روحانية عميقة متولدة عن تقدير جمال أشياء العالم وكمالها طالما أنها صور للتجلي الإلهي؛ يقول: «فما أحب محب إلا حضرة الجمال ونعوت الإفضال (. . .) ما أحب محب إلا آثار صفات الجمال»(180). ولن تكون الأخلاق القائمة على المحبة وتقدير الجمال الكوني سوى أخلاق رحيمة تحافظ على النشأة الإنسانية التي هي جزء من قوام العالم ككل. وإجمالاً، تستهدف الأخلاق الصوفية «تصفية النفس، حتى يزول شرها وجماحها، من الصفات الذميمة والأخلاق اللئيمة، وهي المسماة بالمجاهدة والرياضة.

فالمجاهدة بالأفعال الظاهرة، والرياضة بالأمور الباطنة، أي ارتياض النفس وتركها للصفات البهيمية المرذولة شرعاً وطبعاً، وهي التي أسماها صاحب «إحياء علوم الدين» بالمهلكات، كالحسد والغضب والرياء والسمعة والكبر والبخل ونحوها. وليس المراد إعدام هذه الصفات ونحوها بالكلية بحيث لا يبقى لها أثر؛ فإنه محال، إذ حقيقة الإنسان معجونة بهذه الصفات، وقلب الحقائق محال. ومن اعتقد محوها رأساً من أهل الرياضات والمجاهدات، فقد غلط. وكنا نقول بهذا تقليداً [يعترف الأمير عبد القادر] لمن قال به. ولما اطلعنا على حقيقة الأمر، رجعنا، إذ لو انعدم الحسد مثلاً، ما كان تنافس في الفضائل ومحاسن الخلال. ولو انعدم الغضب ما كان جهاد ولا تغيير منكر (...) والكذب في الحرب ونحو هذا. وإنما المراد تذليل النفس وقمعها على الاسترسال وقهرها حتى تكون تحت حكم الشرع وإشارة العقل. فإن الخصال المذمومة لها مصارف عيّنها الشارع لتُصْرف فيها، ومواطن عينها لها، فما تبقى معطلة. فما هي مذمومة مطلقاً، وإنما هي مذمومة في موطن وحال، محمودة في موطن وحال (...) فالحسد مثلاً مذموم؛ وقد عيَّن الشارع [يقصد الرسول صلعم] مصرفه فقال: «لا حسد إلا في اثنين: رجل أعطاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يعمل بها ويعلمها للناس» (...) وكالغضب، فإنه مذموم، وعين الشارع مصرفه في الجهاد وتغيير المنكر. كان صلى الله عليه وسلم لا يغضب لنفسه، فإذا انتُهك من محارم الله شيء، لم يقم لغضبه شيء»(181). ويضيف: «وليس المراد من التزكية إعدام الصفات الطبيعية ومحوها رأساً كما يُتوهم، فإنه محال؛ إذ طينة الإنسان معجونة بها مركبة معها. وإنما المراد عزل الطبيعة عن الاستبداد ومنعها عن الاسترسال في الأمور السفلية الشهوانية (...) فإذا تزكى الإنسان، كانت صفاته كلها وأفعاله محمودة؛ فإن من هذه الصفات التي يقال فيها طبيعية ما نعت الحق تعالى نفسه بها كالغضب والانتقام وشدة البطش وشدة الانتقام وشدة العقاب ونحوها. فحاصل تزكية النفس هو جعلها تحت الميزان الإلهي (...) فإنه تعالى قائم بالقسط وبيده الميزان، وهو إعطاء كل ذي حق حقه من غير زيادة ولا نقصان»(182). والخلاصة، ليست الأخلاق الصوفية هجراناً للعالم ولطبيعة الجسد، بل هي ترويض لها وتزكية للنفس حتى يصبح وجودها توافقاً مع الروحانية العميقة التي تجليها كائناته وظواهره بما في ذلك الأفعال الإنسانية. وتقتضي هذه الروحانية:

أ - أن يكون التدين محبة حميمية للحق لا مجرد طاعة شكلية (مجرد رسوم بلغة الصوفية) استجابة لإكراه المؤسسات السياسية والاجتماعية والثيولوجيا الداعمة لها. هنا تكون الأخلاق الصوفية أخلاق محبة وحرية.

ب - أن تتعدى الأخلاق الصوفية مجرد كونها تخلقاً ذاتياً أي ترويضاً للذات يمارسه الصوفي، لكي تصبح أخلاقاً اجتماعية، أي آداباً بتعبير الصوفية أيضاً. هنا تكون الأخلاق الصوفية فتوة ومروءة.

3 - 1 - أخلاق المحبة والحرية :

سئل الجنيد عن المحبة فأجاب: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحِب»(183). ويعلق القشيري على ذلك قائلاً: «أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحِبِّ إلا ذكر صفات المحبوب، والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها»(184). ليست المحبة مجرد ميل أو فتنة أو هوى، بل هي خُلُق وتخلق؛ إنها إيثار كلي للمحبوب (وهو الحق عند الصوفية). وذاك معنى شائع لدى أوائل الصوفية وأواخرهم. قال الكتاني: «المحبة الإيثار للمحبوب»(185). وقد قيل: «المحبة إيثار المحبوب على جميع المصحوب»؛ أو هي «محو المحب لصفاته وإثبات المحبوب بذاته»(186)؛ أو هي «أن تهب كلك لمن أحببتَ فلا يبقى لك منك شيء»(187). والمحبة كإيثار فعلٌ إراديٌ بتعبير الهجويري(188)، أي أخلاقي طالما أن كل تخلق بالمعنى الصوفي فعل للإرادة يستهدف تزكية النفس وتهذيبها. وقد اعتبر سمنون المحب (توفي بعد 297هـ) أن المحبة أصل الطريق الصوفي وقاعدته لا يمكن أن يتحول عنها الصوفي. وإذا كانت الأحوال والمقامات الصوفية

منازل، فكل محل يكون فيه الصوفي يجوز عليه الزوال باستثناء المحبة، فلا يجوز عليها بأي حال من الأحوال ما دام الطريق موجوداً»(189).

وطالما كانت المحبة إيثاراً للمحبوب وحالاً دائمة لا تتغير داخل التجربة الصوفية، فقد اعتبرها الصوفي أيضاً محواً ونوعاً من الفناء لا بمعنى إماتة الذات، بل بمعنى «أنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب» كما قال الشبلي(ت 334هـ)(190)؛ أو هي بتعبير الحلاج(ت 309هـ) قيام المرء مع المحبوب بخلع أوصافه الخاصة(191). غير أن المثير للانتباه حقاً في التمثل الصوفي الأخلاقي للمحبة هو ارتباط معناها بالمفهوم الذي أقامه الصوفية عن التدين: التدين في عمقه علاقة حميمية بين العبد وربه أساسها المحبة والفناء في ذكر المحبوب (الحق) والاسترسال في شهوده عبر كل تجلياته. لأجل ذلك، كانت الطاعة الصوفية لله قائمة على المحبة والتدين كعلاقة ذاتية خارج وساطة المؤسسات السياسية والسلطة الثيولوجية الداعمة لها والتي تدَّعي الوصاية على الاعتقاد وتقنينه وتوجيه مسلكياته التعبدية بأساليب الترغيب والترهيب(191'). « و[قد] قيل... طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة، فإن طاعة المحبة من داخل، وطاعة الرهبة من خارج»(192). على أساس ذلك، كانت كل المسلكيات الأخلاقية الصوفية نابعة عن تمثل معين للتدين كمعاملة أو كعلاقة حميمية ذاتية بين العبد وربه كما عرَّفه أبو حامد الغزالي في «إحياء علوم الدين»(193). وبما هي كذلك، كانت أفعالاً تلقائية تتم دون تكلف أو تصنع أو تظاهر طالما أنها تستند إلى روحانية عميقة قوامها المحبة والفناء في التعلق بالحق والتخلق بأخلاقه. داخل هذا السياق، نفهم جيداً التمييز الذي أقامه الهجويري بين الأخلاقية الصوفية وبين الرسوم، أي الأفعال الخارجية التي تتم بفعل الإكراه الخارجي (وهي التي أسماها أبو النجيب السهروردي طاعة الرهبة)، حين قال: «والفرق بين الرسوم والأخلاق هو أن الرسوم فعل يكون بالتكلف والأسباب [بمعنى الوسائط]. وحين يكون ظاهرها على خلاف باطنها، تكون فعلاً خالياً من المعنى. والأخلاق فعل محمود بلا تكلف وأسباب؛ وظاهرُه موافقٌ لباطنه وخالٍ من الدعوى»(194). المسلكيات الأخلاقية تصبح مجرد «رسوم»، أي أفعال متكلفة مصطنعة لا روح فيها، حينما تكون مجرد استجابة لإكراه مؤسسي خارجي وثيولوجي. ولا تصبح فعلاً صوفياً حميمياً إلا حينما ينخرط فيها الفرد ويعايشها كتجربة للذات تجاه الروحانية المطلقة للعالم كما تتجلى له. هذه التجربة هي التي يطلق عليها الصوفية اسم: الحريـة.

يقول أبو الحسين النوري(ت295هـ) حسبما يورد الهجويري: «التصوف هو الحرية والفتـوة وترك التكلف والسخاء»(195). وليست السيرة الأخلاقية الصوفية حرية إلا حينما تكون تلقائية دون تكلف، ومـروءة (فتـوة) نابعة من صميم الذات. الحرية بمعناها الصوفي إذن عودة بالتدين إلى أصوله الأخلاقية، إلى كونه علاقة حميمية بين الإنسان والروحانية المطلقة خارج وصاية المؤسسات ورقابتها الثيو-سياسية. لهذا، نفهم جيداً نصيحة بشر الحافي(ت227هـ): «من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية، فليُطهِّرْ السريرة بينه وبين الله تعالى»(196). ويربط أبو علي الدقاق(ت 405 أو 406هـ) هذه الحرية بالفتوة الصوفية متمثلة كمسلكيات أخلاقية. وليست الفتوة فتوة إلا لأن أصحابها «آمنوا بربهم بلا واسطة»(197)، أي دون أن يُخضعوا إيمانهم لسلطان المخلوقات بدل الخالق، والموجودات بدل الموجِد. فالحرية عند الصوفي، حسبما يعلق القشيري، هي «أنْ لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجري عليه سلطان المكوَّنات»(198)؛ كما أن « معنى الحر من لا يسترقُّهُ شيء من الأكوان وأعراضها، بل لا يسترقه شيء غير محبوبه، فهو بالإضافة إلى الأكوان حرٌّ، وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبدُ المحب هو الفقيرُ مطلقاً، والمحبوبُ هو الغني مطلقاً»(199).

قد تكون الحرية الأخلاقية الصوفية، بما هي استقلال عن «رق المخلوقات»، كمالاً للعبودية لله. وتلك مفارقة يقبلها الصوفي، بل يريد معايشتها إلى حدودها القصوى. فقد اعتبر صاحب «اللمع» «أن العبد لا ينبغي له أن يكون في الأحوال والمقامات التي بينه وبين الله تعالى كالأحرار، لأن من عادة الأحرار طلب الأجرة وانتظار العوض على ما

يعملون من الأعمال؛ وليس عادة العبيد كذلك، لأن العبد لا ينتظر من مولاه أجرة ولا عوضاً (. . .) فمتى طمع في شيء من ذلك، فقد ترك سمة العبيد. .»(200). يحرص الصوفي إذن على ربط كل المعاني والتمثلات الأخلاقية التي يعتمدها في سيرته الصوفية بالتديـن كمعاملة خاصة دون وسائط بينه وبين الحق بحثا عن التحرر من هيمنة المؤسسات السياسية والوصاية الثيولوجية. لذلك، نراه يعترف أن «حقيقة الحرية في كمال العبودية. فإذا صدقتَ الله تعالى عبوديته، خلصتَ عن رق الأغيار حريته»(201)؛ ذاك معنى يؤكده أيضا أحد صوفية القرن الثالث الهجري (هو أحمد بن خضرويه، ت 240 هـ) إذ يقول: «في الحرية تمام العبودية. وفي تحقيق العبودية تمام الحرية»(202). تلك أيضاً حقيقة أدركها الغزالي حين قال: «الحرية إقامة حقوق العبودية، فتكون لله عبداً، وعند غيره حراً»(203). أما الجنيد، فقد سبقه في ذلك حين اعتبر الحرية آخر مقام العارف الصوفي(204)، مثله مثل الطوسي الذي اعتبرها «إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى»(205). وإن ما تقصده هذه الإشارات الكثيرة وغيرها هو أن الصوفي يجعل كل همه في الروحانية التي تلهمه بها الأشياء لا في الأشياء ذاتها. فقد عزف نفسه عن الدنيا حتى استوى عنده حجرها وذهبها، نفيسها وخسيسها(206). وإجمالاً، إن ما «أشار إليه القوم من الحرية [يعلق القشيري] هو أن لا يكون العبد تحت رق شيء من المخلوقات ولا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة، فرداً لفرد، لم يسترقه عاجل الدنيا ولا حاصل هوى. .»(207). ذاك بالذات ما قصده الحلاج حين أشار إلى أن «من أراد الحريـة، فلْيَصِلْ العبودية»، أي فليدمها ويستمر عليها(208). إنها إذن عبودية خالصة لروحانية فكرة الله كما تبدو نيرة جميلة لرؤية الصوفي. وبقدر ما يمضي الصوفي بعيداً في تجربته الخاصة ويستوفي مقامات هذه العبودية، على حد تعبير الحلاج، «يصير حراً من تعب العبودية، فيترسم [أي يتصف ويتحلى] بالعبودية بلا عناء ولا كلفة»(209).

يستكمل الصوفي إذن عبوديته لله عبر حريته الأخلاقية، أي عبر تحرره من كل تبعية للغير ووصايته. لكنه يعي تمام الوعي أن أخلاقياته لا معنى لها خارج علاقاته بهذا الغير. ليست الأخلاق الصوفية أخلاقاً إلا حينما تصبح التزاماً تجاه الذات والغير، وتجاه الحق متمثلاً كروحانية مطلقة للعالم. لأجل ذلك، لم يتمثل الصوفي مسلكياته الأخلاقية خارج العلاقات الاجتماعية التي تربطه بالغير. داخل هذه العلاقات، سيكون أمراً مستحيلاً تمثل الأخلاق الصوفية في انعزال عما يسمى لدى شراح السيرة الصوفية بالفتوة والآداب الصوفية.

3 - 2 - الفتوة والآداب الصوفية :

تعطي الآداب والفتوة بمعناها الصوفي الوجه الاجتماعي للأخلاق الصوفية. وقد أطلق الصوفية على الأخلاق، بما هي علاقات بالغير أياً كان هذا الغير (الحق، أشياء العالم، الإنسان)، اسم الآداب؛ وهي في مجملها آداب اجتماعية. «وحقيقة الأدب اجتماع جميع خصال الخير»(210). ويعترف أبو النجيب السهروردي أن هذا الأدب «لا يتكامل. . . في العبد إلا بتكامل مكارم الأخلاق. ومكارمُ الأخلاق مجموعها من تحسين الخُلُق. فالخَلْقُ صورة الإنسان، والخُلُق معناه»(211). بهذا المعنى، كانت الأخلاق آداباً اجتماعية تمنح النشأة الإنسانية معناها الإلهي. ويعتبر الصوفية أن سيرتهم الاجتماعية تقوم في مجملها على هذه الآداب. قال أبو حفص النيسابوري (ت 267 أو 270 هـ): «التصوف كله آداب؛ لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب. فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال؛ ومن ضيع الآداب، فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول»(212). والأخلاق الصوفية، بما هي فضائل اجتماعية، تقتضي أدباً ثلاثياً تجاه الحق وتجاه الغير وتجاه الذات. كل أدب يحفظ علاقة حميمية يديرها الفرد من تلقاء ذاته. ويلخص لنا الهجويري هذه العلاقات في الأنواع الثلاثة التالية: «أولها مع الحق بأداء أوامره بلا رياء. والثاني مع الخلق بحفظ حرمة الكبار والشفقة على الصغار وإنصاف الأقران والإعراض عن الكل وعدم طلب الإنصاف. والثالث مع النفس بعدم متابعة الهوى

والشيطان. وكل من يُقَوِّمُ نفسه في هذه المعاني الثلاثة، يكون من ذوي الخُلق الحسن»(213)

وتجد الأخلاق الصوفية اكتمال تحققها داخل العلاقات الاجتماعية التي تجمع الصوفي بغيره، أي حينما تصبح مروءة وفتوة. وليست الفتوة مجرد خُلق أو أدب، بل هي اكتمال الخلق وحسن أدائه عملياً واجتماعياً. «قال عمر بن عثمان المكي(ت 291هـ): «الفتوة حُسْن الخُلق»(214). وبما هي كذلك، فهي «من طباع الأحرار» حسبما يعرفها الصوفي شاه الكرماني (توفي قبل 300 هـ)(215). ويضع الصوفية فضيلة في قاعدة كل فتوة هي: الايثار. يعتبر القشيري أن «أصل الفتوة أن يكون العبد ساعياً أبداً في أمر غيره»(216). ومن مظاهر ذلك «الصفح عن عثرات الإخوان»(217)، والتواضع كأن لا يرى المرء لنفسه فضلاً على غيره، والتسامح وعدم الخصومة مع الغير، والوفاء والسخاء(218). بهذا المعنى، تكون الفتوة احتقاراً للنفس وتعظيماً لأمور المسلمين بتعريف أبي جعفر الخلدي (ت 348 هـ)(219). أما صاحب «عوارف المعارف»، فيربط أخلاق الفتوة بمعاملة الغير باليسر و«السهولة ولين الجانب، والنزول مع الناس إلى أخلاقهم وطباعهم، وترك التعسف والتكلف»(220)؛ أما عبد الرحمن السلمي، فيحدد أهم علامات الفتوة (استناداً إلى أقوال أبي عبد الله البصري، من صوفية القرن الثالث الهجري) في لطف اللسان وحسن الأخلاق والمعاملة وبشاشة الوجه وسخاء النفس وقلة الاعتراض وقبول العذر والشفقة على جميع الخلائق، بَرِّهم وفاجرهم(221). وهي آداب تقتضي الحِلْم والرفق والتواضع وحسن المداراة واحتمال الأذى. «فالمداراة مع كل أحد من الأهل والأولاد والجيران والأصحاب والخَلق كافة من أخلاق الصوفية. وباحتمال الأذى، يظهر جوهر النفس. وقد قيل: لكل شيء جوهر. وجوهر الإنسان العقل. وجوهر العقل الصبر»(222). ويرى السلمي، وهو أكثر المهتمين في مجال التصوف بالفتوة قديماً، أن الفتوة التزام أخلاقي بموجبه يحفظ المرء على نفسه خمسة أشياء أجملها هي: «الأمانة والصيانة والصدق والأخوة الصالحة وإصلاح السريرة»؛ كما يجعل المروءة والمحبة أحد أهم علامات الفتوة الصوفية(223). وإجمالاً، الفتوة «فضيلة [مركبة] تأتيها ولا ترى نفسك فيها»(224)، إذ لا يضع الصوفي ذاته مبدأ أفعاله، بل محبته لروحانية العالم المطلقة.

وتشكل الرباطات والزوايا الصوفية مجالات اجتماعية تتقوى فيها أخلاقيات الفتوة وتُختبر من طرف الأفراد، هذا خصوصاً وأن العلاقة الاجتماعية داخل الرباطات الصوفية تقوم على مبدأي التآلف والتوادد. ويجد هذا التمثل مبدأه داخل تعريف التصوف ذاته باعتباره تآلفاً وتعاضداً(225). ويقتضيان الورع وحسن الصحبة وحمل الذات على الاستقامة وخدمة الرفقاء وترك الخيانة في الأسباب، وعدم مواجهة الغير بمكروه حال، وحفظ السر ومراعاة الظاهر والتواضع، والمروءة والإيثار(226). لذا، كانت الوظيفة الاجتماعية الأولى للرباطات تربوية على أساسها تقوم الوظائف الأخرى الاجتماعية والسياسية والدينية والجهادية. «فالصوفية وظيفتهم اللازمة من حفظ اجتماع البواطن، وإزالة التفرقة بإزالة شعث البواطن، لأنهم بنسبة الأرواح اجتمعوا، وبرابطة التأليف الإلهي اتفقوا، وبمشاهدة القلوب تواطؤوا، ولتهذيب النفوس وتصفية القلوب في الرباط رابطوا؛ فلا بد لهم من التآلف والتودد والنصح»(227). ليست الرابطة الاجتماعية داخل الرباطات الصوفية مجرد موالاة لشخص معين يكون بمثابة قائد ومربّ روحي لمن اختاروا الطريق الصوفي؛ إنها التزام أخلاقي تجاه ما تمثله الجماعة المرابطة من تجسيد لأخلاقيات المحبة والايثار وترك أسباب الخلاف والمعاداة، لأن ما يجمعهم فعلاً هو أملهم في عالم تكون فيه التجربة الدينية روحانية خالصة، والطريق الصوفي طريقاً للمحبة وعشق الجمال والكمال الكونيين وتجلياتهما، والعلاقة الاجتماعية قائمة على أخلاقيات الرحمة والمحبة والفتوة والتوادد ونحوها من الفضائل الاجتماعية. لأجل ذلك، كان «من موجبات الفتوة [الصوفية]: الصدق والوفاء والسخاء والحياء وحسن الخُلق، وكرم النفس وملاطفة الإخوان، ومجانبة القبائح واستماعها في حق الأصدقاء، والوفاء

بالعهد، والتباعد عن الحقد والعنف، والموالاة في الله والمعاداة فيه، والتوسعة على الإخوان بالمال والجاه، وترك الامتنان عليهم بذلك، ومحبة الأخيار ومصاحبتهم وأشباه ذلك»(228). لذا، لا يبيت أفراد الرباط وبواطنهم منضوية على وحشة أو مشاعر الخلاف، «ولا يجتمعون للطعام والبواطن تضمر وحشة، ولا يرون الاجتماع ظاهراً في شيء من أمورهم، إلا بعد الاجتماع بالبواطن وذهاب التفرقة والشعث»(229).

المصادر والمراجع

*) اعتمدنا في هذه الدراسة بعض معطيات بحث يحمل عنوان: «التمثل الجمالي للعالم كأفق لتعايش الثقافات، التجربة الصوفية نموذجاً»، شاركنا به في الملتقى الدولي الثاني للخطاب الصوفي الذي نظمه مختبر الخطاب الصوفي بجامعة الجزائر يومي 24-25 مايو 2008؛ وقد أضفنا إليها - بعد أن اختزلنا بعض عناصرها وأغنيناها بمراجع وتوثيقات جديدة - معطيات جديدة ننشرها لأول مرة حول المسلكيات الأخلاقية الصوفية.

1) ليست الأخلاق هي مدخل فهم التجربة الصوفية في نظرنا؛ الأخلاق هي نتيجة تمثل الوجود وخصوصاً التمثل الجمالي للوجود بما هو رؤية ذوقية.

2) ابن عربي: فصوص الحكم- تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط2، 1980، بيروت- ص: 71.

3) الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية- منشور باعتناء الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، 2004، بيروت- ج1- ص: 33، الموقف 34. - وانظر أيضاً ص: 425 (الموقف 238).

3') Le monde est une grande métaphore de l'Etre qui est Dieu

5) المرجع السابق، ص: 109 (الموقف 56).

6) المرجع السابق، ص: 103-104 (الموقف 51).

7) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري- تحقيق جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000، ص: 77.

8) ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية- تحقيق سعيد عبدالفتاح- دار الكتب العلمية، 2005، لبنان- ص: 63.

9) النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري، تقديم عبدالقادر محمود- الهيئة المصرية العامة للكتاب- 1985، ص: 242-243.

10) ابن عربي: الفتوحات المكية- ج 4، دار صادر، بيروت- ص: 40.

11) أنظر بهذا الصدد: كتاب الألف- ص: 3؛ كتاب الياء، ص: 1؛ كتاب المسائل، ص: 36. ضمن مجموع رسائل ابن عربي. دار إحياء التراث العربي- د.ت. لبنان. وانظر أيضا: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية» للأمير عبد القادر الجزائري حيث يقول: «اعلم أن «الهو» في أصل الوضع اللساني كناية عن غائب، يمكن أن يصير شهادة يوماً ما في حال ما. وأما هنا [أي في السياق الصوفي]، فـ «هو» كناية عن البطون الذاتي الذي يستحيل أن يصير شهادة لمخلوق ما (...) فهو الغيب المطلق الذي لا يُشار إليه بإشارة (...) ولا يُعبر عنه بعبارة تقيده أو تميزه أو تحصره»- ج1، ص: 245، الموقف 232- كذلك ص: 364 (الموقف 207)، ج2، ص: 32-33 (الموقف 258).

12) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ت. ص: 80.

12') أي أول ظهور يتجلى به الحق لذاته.

13) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، مصر، د.ت.، ص: 50. وانظر بهذا الصدد أيضاً تعليقات الأمير عبد القادر الجزائري على نصوص ابن عربي والجيلي في: «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية» - ج1، ص: 85 (الموقف 35)، وص: 150 (الموقف 86)، وص: 163- 164 (الموقف 89)، وص: 169 (الموقف 90)، وص: 187 (الموقف 99)، وص: 428 (الموقف 239)، كذلك ج2، ص: 330 (الموقف 355).

14) فصوص الحكم، مرجع مذكور- ص: 98.

15) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، مرجع مذكور، ص: 78.

16) ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 96.

17) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 131.

18) السابق نفسه.

19) السابق، ص: 207.

20) السابق، ص: 262.

21) أنظر تفسير الحلاج للقرآن الكريم، الأعمال الكاملة، نشر بعناية قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر، 2002، بيروت - ص: 122.

وانظر أيضاً: طبقات الصوفية لعبد الرحمن السلمي- تحقيق نور الدين شريبه، دار الكتاب النفيس؛ ط2، 1986، سوريا؛ ص: 310.

22) السابق، ص: 125.

23) السابق، ص: 117.

24) التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 209.

25) السابق، ص: 353.

26) النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري- تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985- ص: 153.

27) السابق، ص: 121.

28) السابق نفسه.

29) فصوص الحكم، مرجع مذكور- ص: 101-102.

29') أي تجليه وظهور نوره المطلق.

30) فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص: 103.

31) المرجع السابق، ص: 102.

32) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 62.

33) ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 105.

34) «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج1، ص: 448 (الموقف 248). أنظر كذلك ص: 139 (الموقف 78)، وص: 121 (الموقف 64).

35) يقول ابن عربي: «فالوجود كله خيال في خيال»، فصوص الحكم، ص: 104. ويقول الأمير عبد القادر: «العالم خيال، وباطنه حق ثابت، أي هو حق في صور خيالية»- «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج1، ص: 98 (الموقف 46).

36) السابق، ص: 103-104.

37) السابق، ص: 68-69.

38) السابق، ص: 72.

39) السابق، ص: 78-79.

40) السابق، ص: 120.

41) السابق، ص: 119.

42) السابق، ص: 105.

43) السابق، ص: 104.

44) السابق، ص: 48-49.
45) السابق، ص: 91-92. وانظر أيضا تعليقات الأمير عبد القادر الجزائري بخصوص العالم كمرآة في «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج1؛ ص: 164 (الموقف 89)، وص: 207 (الموقف 109)، وص: 466- 471 (الموقف 248). ج2، ص: 128-129 (الموقف 292).
46) فصوص الحكم، ص: 81.
47) السابق نفسه.
48) السابق، ص: 91.
49) «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج2، ص: 369 (الموقف 358)، وص: 341- 342 (الموقف 355؛ كذلك ص: 386 (الموقف 358؛ وص: 202 (الموقف 308)؛ وص: 22 (الموقف 255)؛ وص: 460 (الموقف 248)؛ كذلك ج1، ص: 53 (الموقف 8)؛ وص: 334 (الموقف 187).
49') الضمير في «صورته» يحتمل معنيين: صورة الحق كما تتجلى داخل العالم؛ أو الصورة التي يقيمها الفرد داخل نفسه وهو يتمثل الألوهية كما تتجلى له. والمعنيان يتكاملان داخل تفسيرات ابن عربي.
50) فصوص الحكم، ص: 61-62.
50') ورد في الأصل «وجدها»؛ وقد قمنا بتصحيح الضمير لأنه يعود على «السر».
51) ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص: 11- ضمن مجموع رسائل ابن عربي- مرجع مذكور.
52) ابن عربي: كتاب المسائل، ص: 13-14- ضمن مجموع رسائل ابن عربي، مرجع مذكور. وانظر أيضاً شروحات الأمير عبد القادر الجزائري في «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»- ج1، ص: 53 (الموقف 8).
53) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، مرجع مذكور- ص: 133- كذلك ص: 211-212.
54) السابق، ص: 262.
55) فصوص الحكم، ص: 94.
56) السابق نفسه.
57) السابق نفسه.
58) السابق نفسه.
59) السابق، ص: 136.
60) السابق، ص: 132.
61) السابق، ص: 95.
62) السابق، ص: 96.
63) القاضي عبدالجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، جزآن، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي- المطبعة الكاثوليكية، 1965، بيروت.
64) الماوردي: أدب الدنيا والدين - تحقيق محمد صباح، منشورات دار مكتبة الحياة، 1987، بيروت- ص: 87.
65) المرجع السابق، ص: 134.
66) ابن هذيل الأندلسي: عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، دار الكتب العلمية، 1981، بيروت، ص: 165-166.
67) السابق، ص: 165.
68) إخوان الصفا: الرسائل- ج 3- دار صادر، د.ت. ص: 486.
69) السابق، ص: 487.
70) أنظر الفتوحات المكية، ج 4، مرجع مذكور- ص: 131.
71) السابق، ص: 197.
72) أنظر تفسيره للقرآن الكريم في المجموع الذي حققه ونشره الأب بول نويا اليسوعي تحت عنوان: نصوص صوفية غير منشورة- دار المشرق، ط2، 1973، بيروت، ص: 43.
73) السابق، ص: 45.
74) الحلاج: التفسير- الأعمال الكاملة، مرجع مذكور، ص: 127-128.

75) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري- مرجع مذكور- ص: 301.
76) السابق، ص: 434.
77) فصوص الحكم، مرجع مذكور - ص: 108.
78) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع مذكور- ص: 266.
79) الفتوحات المكية، ج 1، مرجع مذكور- ص: 279.
80) السابق، ص: 272.
81) السابق، ص: 279- كذلك ص: 280.
82) ابن عربي: فصوص الحكم، مرجع مذكور، ص: 96.
83) «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج1، ص: 49-50 (الموقف 4).
84) فصوص الحكم، ص: 121.
85) السابق نفسه.
86) السابق، ص: 122.
87) السابق نفسه- كذلك ص: 195، ص: 226.
88) الفتوحات المكية، ج 1- مرجع مذكور - ص: 218.
89) الفتوحات المكية، ج 4، مرجع مذكور - ص: 216.
90) السابق، ص: 420.
91) فصوص الحكم، مرجع مذكور - ص: 134.
92) السابق، ص: 170.
93) فصوص الحكم، ص: 113. يقول أيضاً: «ثم إن العبد(. . .) يعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من ﴿أينما تولوا وجوهكم فثمّ وجه الله﴾. فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله. ولكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركتَ والزم الأدب في استقبال شطر المسجد الحرام، والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات»- السابق، ص: 113-114.
94 - الفتوحات المكية، ج 4- ص: 2.
95) المرجع السابق- ص: 19.
96) النفري: المواقف والمخاطبات، مرجع مذكور، ص: 164.
97) السابق، ص: 79.
98) السابق، ص: 75.
99) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 57.
100) النفري: موقف المواقف، ص: 225.
101) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 124.
102) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 3، ص: 392.
103) الأمير عبد القادر: «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج1، ص: 193 (الموقف103). يقول أيضا: «الأنوار شهادة. والحق نور. ولهذا يُشهَد ويُرى من حيث تجليه في الصور»- ج2، ص: 452 (الموقف 366).
104) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب- تحقيق هـ. ريتر، دار صادر ، بيروت- د.ت- ص: 23.
105) السابق، ص: 23- 24.
106) السابق، ص: 24.
107) الحلاج: التفسير، الأعمال الكاملة، مرجع مذكور، ص: 110.
108) النفري: المواقف والمخاطبات، ص: 187.
109) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، ص: 140.
110) السابق، ص: 144.

111) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب- مرجع مذكور- ص: 97.
112) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري- مرجع مذكور- ، ص: 126.
113) ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص: 7- ضمن مجموع رسائل ابن عربي، مرجع مذكور.
114) ابن عربي: فصوص الحكم- ص: 203-204.
115) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4- ص: 269.
116) السابق، ج 4- ص: 146.
117) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب- مرجع مذكور- ص: 107.
118) السابق، ص: 111.
119) السابق، ص: 111-112.
120) السابق، ص: 112.
121) يقول الأنصاري: « ولما كانت النفس الإنسانية إليها ينتهي النور الذي يشوبه المحبة (. . .) لم يتصف لذلك بالمحبة جماد ولا موات ولا ذو نور عارض»- مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، ص: 25.
122) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4- ص: 368.
123) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، ص: 44.
124) السابق، ص: 39.
125) الغزالي: إحياء علوم الدين- ج2- دار السلام للطباعة والنشر، ط2، 2005، القاهرة. ص: 1264.
126) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، ص: 39.
127) السابق، ص: 39-40.
128) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص: 269- كذلك: 453.
129) السابق، ص: 269.
130) عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري- ص: 157.
131) الأنصاري: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، ص: 120.
131') سنعود لمسألة الحرية في علاقتها بالمسلكيات الأخلاقية الصوفية في الفقرة الموالية.
132) أنظر الفصل المخصص لـ «مقامات السالكين وأحوال العارفين» من الكتاب، ص: 67 وما بعدها.
132') هي الحالة التي يسميها ابن عربي: الحيرة.
133) السابق، ص: 84.
134) السابق، ص: 85.
135) السابق، ص: 86.
136) السابق، ص: 88.
137) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص: 165- كذلك الفتوحات المكية، ج 3، ص: 132. أنظر كذلك «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج1، ص: 53 (الموقف 8).
138) ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 126- كذلك ص: 195.
139) السابق، ص: 113.
140) ابن عربي: كتاب الإعلام، ص: 8، ضمن مجموع رسائل ابن عربي- مرجع مذكور.
141) الحلاج: نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، مرجع مذكور- ص: 258-259.
142) ابن عربي: فصوص الحكم، ص: 166- كذلك ص: 177.
143) السابق، ص: 172.
144) أنظر على سبيل المثال «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية»، ج2، ص: 3-4 (الموقف 250)؛ كذلك ص: 194-195 (الموقف 306)؛ وص: 223 (الموقف 314).
145) السابق، ص: 6 (الموقف 250).
146) السابق، ص: 178. كذلك الفتوحات المكية، ج 3، ص: 104.
147) السابق، ص: 179.

148) السابق، ص: 167.
149) السابق، ص: 167-168.
150) السابق، ص: 168.
151) أبو النجيب السهروردي: عوارف المعارف - دار الكتاب العربي، 1966، بيروت- ص: 232.
152) الهجويري: كشف المحجوب - ترجمة وتعليق الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل- دار النهضة العربية، 1980، بيروت - ص: 237. يورد الهجويري أيضا أقوالاً لصوفية معروفين تسير في الاتجاه ذاته مثل: «التصوف حسن الخلق» (ص: 237)، و«التصوف الأخلاق الرضية» (ص: 238). أنظر أيضا «طبقات الصوفية» لعبد الرحمن السلمي- تحقيق نور الدين شريبه- دار الكتاب النفيس، ط2، 1986، سوريا- ص: 167- ص: 396.
153) أنظر على التوالي: الرسالة القشيرية - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود و محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، 1974، القاهرة- 2، ص: 495- السهروردي: عوارف المعارف، مذكور سابقا، ص: 235- الهجويري: كشف المحجوب، مذكور سابقا، ص: 234 - عبد الرحمن السلمي: كتاب درجات المعاملات، منشور ضمن مجموعة كتب ورسائل للسلمي بعنوان: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، تحقيق الدكتور سليمان إبراهيم آتش- دار الناشر للطباعة والنشر، 1993، ص: 173.
154) أنظر عبد الرحمن السلمي: «كتاب مناهج العارفين، منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»- مذكور سابقا - ص: 163.
155) السهروردي: عوارف المعارف، مذكور سابقا- ص: 233.
156) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي- مكتبة الكليات الأزهرية، 1980، القاهرة- ص: 28- كذلك: كشف المحجوب، مذكور سابقا- ص: 231.
157) الجنيد: تاج العارفين (الأعمال الكاملة)- جمع وتحقيق سعاد الحكيم- دار الشروق، 2005، القاهرة- ص: 148. وانظر أيضا: كشف المحجوب، ص: 235.
158) السهروردي: عوارف المعارف، ص: 233- 234.
159) المرجع السابق، ص: 235.
160) هذا ما لاحظه القشيري في رسالته، مرجع مذكور سابقا، ج2، ص: 551، وكذا الهجويري في «كشف المحجوب»، ص: 227.
161) جاء في «التعرف لمذهب أهل التصوف»: «وإن كانت هذه الألفاظ متغيرة في الظاهر، فإن المعاني متفقة لأنها إن أخذت من الصفاء والصفوة، كانت صَفَوية»- مرجع مذكور سابقا- ص: 33. ويضيف: «فلصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم، صحت معارفهم لله..».
162) المرجع السابق، ص: 28.
163) أورده عبد الرحمن السلمي ضمن كتاب: طبقات الصوفية - ص: 467- 468.
164) الرسالة القشيرية، مرجع مذكور سابقا- ج2، ص: 551.
165) الجنيد: الأعمال الكاملة، مرجع مذكور سابقا- ص: 151.
166) الهجويري: «كشف المحجوب»، ص: 231.
167) الجنيد: : الأعمال الكاملة، مرجع مذكور سابقا- ص: 150. أنظر كذلك: «التعرف لمذهب أهل التصوف»- مرجع مذكور سابقاً- ص: 34.
168) يقول: «فالصوفي هو الفاني عن نفسه والباقي بالحق، قد تحرر من قبضة الطبائع واتصل بحقيقة الحقائق»- كشف المحجوب، ص: 231.
169) المرجع السابق، ص: 235.
170) الأمير عبد القادر الجزائري: «المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج1، ص: 140-141 (الموقف 80).
171) المرجع السابق، الموقف 81- ص: 141-142. ويجب أن نشير هنا إلى أن الأمير عبد القادر الجزائري يميز بين نوعين من الرحمة حين يقول: «اعلم أن الرحمة ذاتية وصفاتية. وكل منهما عام وخاص. فالرحمة التي سبقت الغضب [الإلهي] هي الرحمة الصفاتية الخاصة بالمؤمنين في الدار الآخرة. وهي رحمة خالصة من كل كدر، غير مشوبة بأقل ضرر. وأما الرحمة الذاتية العامة، فهي رحمة الإيجاد العامة المتعلقة

بكل ممكن. فرحمة الإيجاد سابقة على كل شيء»- المرجع السابق- الموقف 306، ص: 194-195. كذلك الموقف 314، ص: 223.

172) المرجع السابق، ج1، ص: 54 (الموقف 8).
173) المرجع السابق، ج1، ص: 74 (الموقف 23).
174) المرجع السابق، ج1، ص: 55 (الموقف 8).
175) المرجع السابق، الموقف17، ج1، ص: 65 (الموقف 17).
176) المرجع السابق، ج2، ص: 372 (الموقف358).
177) المرجع السابق، ج1، ص: 66 (الموقف 17). .
178) المرجع السابق، ج1، ص: 132 (الموقف 73).
179) المرجع السابق، ص: 133- 134. .
180) المرجع السابق، ج1، ص: 100 (الموقف 49).
181) المرجع السابق، ج1، ص: 176-177 (الموقف 95).
182) المرجع السابق، ج2، ص: 273 (الموقف 338). .
183) الجنيد: الأعمال الكاملة- مرجع مذكور سابقا، ص: 98. وأنظر أيضا: اللمع، مرجع مذكور سابقا- ص: 88. الرسالة القشيرية، مرجع مذكور سابقا، ج2، ص: 615.
184) الرسالة القشيرية، مرجع مذكور سابقا، ج2، ص: 615.
185) المرجع السابق، ص: 616.
186) المرجع السابق، ص: 614.
187) المرجع السابق، ص: 615. وانظر أيضا السلمي: المقدمة في التصوف- منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»- مذكور سابقا - ص: 304.
188) كشف المحجوب، مرجع مذكور سابقا، ص: 550.
189) المرجع السابق، ص: 552.
190) الرسالة القشيرية، ج2، مرجع مذكور سابقا، ص: 615. وانظر أيضاً كشف المحجوب، ص: 554.
191) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 617.
191') أنظر ما سبق أن قلناه حول فينومينولوجيا التدين والاعتقاد عند الصوفية.
192) أبو النجيب السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقا، ص: 269.
193) يعرف الغزالي الدين كالتالي: «ونعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى» - إحياء علوم الدين، ج2 ، ص: 1797. .
194) الهجويري: كشف المحجوب- مرجع مذكور سابقا، ص: 237.
195) المرجع السابق، ص: 239. . وانظر أيضا: طبقات الصوفية حيث ينسب عبد الرحمن السلمي القولة لأبي الحسن البوشنجي (ت 348 هـ)، ص: 460.
196) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 462.
197) المرجع السابق، ص: 473.
198) المرجع السابق، ص: 460.
199) الأنصاري : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ، ص: 84.
200) الطوسي: اللمـع- ص: 531.
201) المرجع السابق، ص: 461.
202) أنظر: طبقات الصوفية، ص: 104.
203) الغزالي: الإملاء في إشكالات الإحياء- منشور على هامش كتاب «إحياء علوم الدين»، ج2، مرجع مذكور سابقا- ص: 1955.
204) يقول الجنيد: «آخر مقام العارف: الحرية»- الأعمال الكاملة- مرجع مذكور سابقا، ص: 107. يقول أيضا: «إنك لن تكون له على الحقيقة عبداً وشيءٌ مما دونه لك مُسْتَرِق. وإنك لن تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية. فإذا كنتَ له وحده عبداً، كنت مَمن دونه حراً»- أنظر: طبقات

الصوفية، ص: 158.

205) الطوسي: اللمـع- مرجع مذكور سابقا، ص: 450. يقول أبو الحسين بن بنان (من صوفية القرن الثالث الهجري): «الحرية أن يكون السر حراً إلا من عبودية سيده [أي الحق]. يصح بذلك العبودية للحق، والحرية عن الخلق»- أنظر طبقات الصوفية، ص: 390.

206) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 460.

207) المرجع السابق، ص: 461.

208) المرجع السابق، ص: 462.

209) المرجع السابق نفسه.

210) المرجع السابق، ص: 558.

211) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقا، ص: 275.

212) الهجويري: : كشف المحجوب- مرجع مذكور سابقا، ص: 237. وانظر أيضا: طبقات الصوفية للسلمي، ص: 119.

213) المرجع السابق، ص: 237- 238. ويجب أن نشير هنا إلى أن عبد الرحمن السلمي يورد قولاً صوفياً يسير في الاتجاه ذاته: «الأدب تعظيم من فوقك [أي الحق]، والرفق بمن دونك، وحسن معاشرتك مع أقرانك»- أنظر كتاب جوامع آداب الصوفية- منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»- مذكور سابقا - ص: 192.

214) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 473.

215) أنظر طبقات الصوفية للسلمي، ص: 193.

216) المرجع السابق، ص: 472.

217) عوارف المعارف، ص: 254- كتاب المقدمة في التصوف للسلمي، ص: 328.

218) أنظر تفصيل ذلك في: الرسالة القشيرية، ج2، ص: 472- 474. كتاب مناهج العارفين للسلمي(منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»)، ص: 164.

219) يقول الخلدي: «الفتوة احتقار النفس وتعظيم أمور المسلمين»- أنظر طبقات الصوفية، ص: 436.

220) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 255- 256.

221) عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، مرجع مذكور، ص: 415.

222) المرجع السابق، ص: 243.

223) السلمي: المقدمة في التصوف- منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، مرجع مذكور سابقاً، ص: 328، كذلك ص: 358.

224) الرسالة القشيرية، ج2، ص: 474.

225) سبق للشبلي أن عرف التصوف كالتالي: «التصوف: التآلف والتعاضد»- أورده عبد الرحمن السلمي في «طبقات الصوفية»- ص» 340.

226) كتاب جوامع آداب الصوفية للسلمي حافل بهذه الآداب وغيرها- منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، مرجع مذكور سابقاً، ص: 185- 290.

227) السهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 111- 112.

228) السلمي: المقدمة في التصوف- منشور ضمن: «تسعة كتب في أصول التصوف والزهد»، مرجع مذكور سابقاً، ص: 329- 330.

229) السّهروردي: عوارف المعارف، مرجع مذكور سابقاً، ص: 114.

من أعلام الزّهد والتصوّف بالقيروان

محمد بن الطيّب (*)

من الحقائق المتّفق عليها بين المؤرخين والباحثين في مجال الحضارة العربية الإسلامية أنّ القيروان (1) كانت عاصمة المغرب الإسلامي بلا منازع، (2) تميّزت بإشعاعها الثقافي والحضاري وازدهارها المادّي والفكري وطابعها الديني ومقامها الروحي (3). كلّ ذلك أتاح لها أن تتبوّأ موقع الرّيادة في الغرب الإسلامي. فكانت كعبة القُصّاد تُشدّ إليها الرحال من كل مكان، تشهد لذلك كتب التاريخ والأدب والتراجم والأعلام والطبقات والمناقب وأدب الرحلة، فهي زاخرة بأعلام نشأوا في القيروان أو استوطنوها، برزوا في العلوم الدينية وانتصبوا للفتوى والتدريس، أو تولّوا القضاء والحسبة، أو تعلّقت بهم العامة لما كانوا عليه من صلاح ولما أوتوه من كرامات (4).

فممّا وصفها به العبدري في رحلته أنّها «مأوى العلماء والصلحاء»، (5) فالبعد الديني والطابع الروحي للمدينة ظلّ ملازما لها متجذّرا فيها لا ينفكّ عنها، بل لعلّه عنوان هويّتها ومجال تميّزها.

وما من شك في أن عناية الباحثين قد اتّجهت إلى هذا الجانب فانصبّت على معالمها الدينية وأعلامها من الفقهاء والمحدّثين والمفسرين (6) أو انصرفت إلى العناية بحياتها الأدبية خاصة (7) والثقافية عامة (8). وقلّما انصرفت إلى زهادها وصلحائها وعبادها ومتصوّفتها (9)، فلذلك أردنا من خلال هذه المقالة المجملة أن نجْلُوَ بعض ملامح هذا البعد الروحي الذي طبع مدينة القيروان على مدى قرون من تاريخها الطويل، من خلال محاولة رصد بعض معالم الدور الصوفي الذي نهضت به من خلال ثلاثة نماذج ممثّلة من سير صلحائها، وأخبار زُهّادها وعُبّادها، وسيكون معتمدنا في ذلك طبقات علماء إفريقية وتونس لأبي العرب محمد بن تميم التميمي (ت 333 هـ/ 1057 م) (10) ورياض النفوس في طبقات علماء القيروان وتونس لأبي بكر المالكي (ت 449 هـ/ 1057 م) (11) ومعالم الإيمان في معرفة أهل القيروان لابن الدبّاغ أبي زيد عبد الرحمان بن محمد الأنصاري (ت 696 هـ / 1296 م) وابن ناجي أبي الفضل التنوخي (ت 839 هـ / 1435 م) (12).

والناظر في هذه المصنفات الثلاثة يستبين له تجانسها من حيث الموضوع إذ هي تحيطنا علما بسير مشاهير القيروان منذ تأسيسها إلى القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد، وفيها عناية خاصة بالزهّاد والنسّاك وسيرهم وأخبارهم وفضائلهم وأوصافهم.

وسينصبّ اهتمامنا في هذه المقالة على التعريف

*) جامعي، تونس

بثلاثة من كبار أعلام الزهد والتصوف في القيروان ممّن كان لهم أثر خالد على وجه الدهر، وكانت لهم شهرة واسعة طبّقت الآفاق، وأسهموا على نحو إيجابي في تطوير حياة مجتمعهم، ومازال أثرهم الروحي مستمرّا إلى اليوم من خلال أخبارهم، يُقتدى بسيرتهم، وتُستلهم الدروس من أقوالهم وتُستخلص العبر من سلوكهم.

1 - رباح بن يزيد (تـ 172 هـ / 788 م):

عقد المالكي في كتابه رياض النفوس بابا بعنوان: «ذكر من كان في هذه الطبقة (=الطبقة الثالثة من فقهاء القيروان) من المتعبدين والزاهدين» (13) جعل في مقدّمتهم رباح بن يزيد اللخمي، وقد كان «رجلا صالحا مستجابا مشتهرا بالفضل والزهد، يسلّم له ذلك جميع أهل عصره، وكانوا يتبرّكون بدعائه ويتّعظون برؤيته، وكان يُضرب به المثل في عبادته، رقيق القلب غزير الدمعة كثير الإشفاق والخشية والتواضع والرحمة» (14).

وقد تضافرت الأخبار التي رواها عنه أبو العرب والمالكي و ابن الدباغ لترسم لنا صورة الكمال الإنساني دينا وخلقا وسلوكا. والجامع بينها مرويات وأقوال وأفعال هي عنوان ثناء ومحمدة ترسم أنموذج الصوفي المتميز الذي بلغ مقام الولاية، فهو أوّل من نسبت إليه الكرامات، قال ابن الدباغ: «له كرامات مشهورة» (15)، وهو أول من تسمّى في إفريقية بـ«بدل» و«وليّ» ممّا يدل على بلوغه أسمى درجات المعراج الروحي، وقال عنه أيضا: «كان من الأبدال صالحا فاضلا» (16).

وقال عنه أبو العرب: ورباح بن يزيد اللخمي رجل صالح مبرّز، لا يُشك في أنّه ثقة مستجاب...»، (17) فمن نتائج الاجتهاد في التقوى والورع الدعوة المستجابة وما يحبوه به الله من لطائف الكرامات، فمن ذلك ما رواه أبو العرب قال: «حدثني عبد الله بن زكرياء عن أبيه قال: ذهبنا مع رباح بن يزيد إلى منزله فقيل لنا إنه في الفحص، (فحص القيروان) فخرجنا إليه، فرأيناه جالسا وبين يديه غدير ماء قليل مستنقع، وهو يتوضّأ منه، فرأيناه ولم يبق من وضوئه إلاّ غسل رجليه وهما في الماء، فلما رآنا رفع رجليه من الماء، فأتينا فلم نَرَ ماء ولا أثر ماء» (18). وهي كرامة مستنسخة مما روي عن النبي من معجزة تفجر الماء من بين أصابعه (19)، وفيها إشارة إلى أنّ رباحا يخفي كراماته ولا يعلنها، فليس هو من المتظاهرين بكراماتهم المباهين بها، ذلك أن الكرامة عند المتصوفة لا تدلّ بالضرورة على التقدم في الطريق الصوفي، فقد تكون فتنة وابتلاء لمن رَكَنَ إليها، فما هي إلا عون للولي على طاعة ربّه، تُقوّي يقينه وتحمله على حسن الاستقامة (20).

إن الأخبار التي رواها أبو العرب عن رباح تجلّي لنا جوانب مختلفة من شخصيته، وتكشف وجوها من سلوكه الديني والاجتماعي وأثر المجاهدة الروحية وحرارة الإيمان وعمق التُّقى والورع في توجيه السلوك إلى المثل الأعلى الديني، فقد عرفنا من خلالها أنّ رباحا ليس من الصوفية الذين يُعرضون عن الاحتراف والكسب من عمل أيديهم بدعوى التوكّل على الله، إذ يُروى أنّ صديقه البهلول بحث له عن غلام يساعده في تجارته، فإذا به حريص على أن تجري تجارته وفق الضوابط الشرعية والأحكام الفقهية، ويتجلّى ذلك في تعريف الغلام بما «يدخل على من باع ومن اشترى»، (21) بمعنى معرفة مفسدات البيع والشراء، ممّا يدلّ على أنه على معرفة دقيقة بواقع التجارة ووجوه التعامل بين البائع والمشتري، وعلى دراية بما قد يرتكبه البائع أو المشتري من آثام وهما لا يعلمان، بسبب حرص كلّ منهما على الربح الوفير، ثمّ إنّ علمه بهذه الأمور يتجاوز أحكام الفقه إلى دقائق الورع وأحوال النفس ونزغات الشيطان، يقول رباح موصيا غلامه: «يا بني يا سعيد لا أراك إلاّ وأنت تحبّ إذا اشتريت أن يسهّل عليك، فأَحْبِبْ لغيرك من المؤمنين ما تحب لنفسك إذا أتاك المشتري فسهّل عليه كما تحبّ أن يُسَهَّل عليك، وما كُتب لك أن تناله فسوف تناله»، (22) وفي ذلك تلميح إلى أعمال القلوب وأخلاق النفوس، فهو لا يروم الوقوف عند احترام ظواهر أحكام الشرع فحسب، بل النفاذ إلى ثمرتها الأخلاقية والنفسية والسلوكية المثالية النافعة للمجتمع، ولذلك كانت النصيحة أن يمتثل الغلام أوامر

النبي، بأن يحبّ المؤمن لأخيه ما يحبّ لنفسه وأن لا تبقى هذه القيمة الأخلاقية مجرّد قول نظريّ، بل لا بدّ من أن تتجسّم في سلوك عمليّ، هو أن يكون المؤمن سَمْحًا إذا باع، سمحا إذا اشترى، وإنّما توجّه بهذا النصح لِيَغْدُوَ الامتثال للسنة النبوية سلوكا يصدّقه الواقع، وفي ذلك مجاهدة حقيقية للنفس، لأنّها نزّاعة إلى الأَثَرَة، مُحِبّة للمال، حريصة على جمعه ومنعه، وتلك صفات مرذولة تورث مفاسد جمّة في الاعتقاد والسلوك في آن، ولذلك أردف تلك الدعوة بتقرير مبدأ القضاء والقدر، وهو من الأصول الاعتقادية للمسلم، ولكنْ فَرْقٌ بين أن يكون أصلا نظريا مُستكنّا في الضمير، وأن يصير مبدأ عمليا مُوجِّها للسلوك، مطبَّقا في الواقع، يستحضره المؤمن في معاملاته مع الناس، ولاسيما المعاملة بالدرهم والدينار، فمن علم بأنّ الأرزاق بيد مقدّرها، وأنّ الإنسان لا ينال إلاّ ما كُتب له، قَنع برزقه، وقلّ تهافته على متاع الفانية، وانقلبت مشادّته ومشاحّته في البيع والشراء إلى مُلاينة ومُياسرة، وتخلّصت نفسه من الأَثَرة، فأورثه ذلك تزكية لنفسه وصلاحا لحاله واطمئنانا لقلبه، فضلا عمّا يعود به ذلك الصلاح من نفع على المجتمع، إذا صار عاما في الناس غالبا على أحوالهم. فالسماحة في البيع والشراء تيسير على المشتري، والقناعة بالربح اليسير من شأنها أن تنشّط المعاملات بكثرة البيوعات، ممّا يُكسب الحركة التجارية مزيدا من الحيوية ويؤدّي إلى الرخاء، وكلّ ذلك ثمرة من ثمرات سلوك مشدود إلى المثل الأعلى الإسلامي.

ومن الأخبار التي انتقيناها من سيرة رباح خبر يكشف عن جانب آخر من سلوكه إزاء أعوان السلطان، يبرز مَحْمَدَةً من محامده. يقول أبو العرب: «إنّ رباحا أبصر عند أحد أبواب القيروان قوما من أعوان يزيد بن حاتم وقد مدّوا أيديهم إلى حطّب أقبل به حطّاب، والحطّاب يقول لهم: مالي ولكم؟ ويتظلّم منهم، فأقبل عليهم رباح فغيّر عليهم، فمدّوا أيديهم إليه، فلمّا رآهم الناس بسطوا أيديهم عليهم» (23) لقد رأى أعوان السلطان يتعرّضون لحطّاب مستضعَف، وهو لا يعرف كيف يتخلّص من شرّهم، فما كان منه إلاّ أن سارع بالتدخّل ليكفّ أيديهم عنه. وإنّ في اختيار الراوي عبارة «فأقبل عليهم رباح فغيّر عليهم» لدلالة عميقة على مدى التزامه بمبدأ تغيير المنكر، وفيه إحالة على الحديث النبوي: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِه، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِه، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِه، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَان» (24)، وهو مُنبِئٌ بكمال العبادة وشمولها لعلاقة الإنسان بربّه وعلاقته بغيره، فليس رباح بالمتصوف المنقبض عن الناس المنعزل عنهم، وإنّما هو – وإن انصرف إلى رياضة نفسه ومجاهدتها – فإنّه لم يقطع صلته بمجتمعه، بل كان شاهدا على عصره، مدافعا عن المظلومين والمستضعفين، وما هذا الحطّاب المظلوم إلاّ أنموذج للفئات الاجتماعية المسحوقة المُنْهَكة والنماذج الرثّة المُجْهَدة، فوقوفه إلى جانبها إنّما هو انتصار للضعفاء والمظلومين والفقراء والمحرومين. على أنّ هذا الخبر يكشف أيضا عن منزلة الوليّ في نفوس الناس، فما إن توجّه الأعوان الظلمة إليه بالأذى حتى هبّ الناس إلى نجدته وبسطوا أيديهم عليهم، وحالوا بينهم وبينه. وفي ذلك إشارة إلى انتصار السلطان الروحي على السلطان الزمني، وسيطرة الأوّل على الأرواح والثاني على الأبدان. ولكن الغلبة في كتب التراجم والطبقات إنّما هي دوما لسلطان الأرواح على سلطان الأشباح.

هكذا نتبيّن كيف تجلو لنا الأخبار وظيفة الكشف عن المثل الأعلى السلوكي الصوفي وتستهدف صونَه والدعاية له وتحبيبه إلى النفوس، كي تتّخذه قدوة للاتّباع ومثالا للاحتذاء، رسْمًا للكمال الإنساني وعطفًا للقلوب على القيم.

2 ـ البهلول بن راشد (تـ 186 هـ / 802 م):

وقد اتبع نهجَ رباح بن زيد واقتدى بسيرته البهلولُ بن راشد (تـ 186 هـ / 802 م)، فكانا أوّل من زرعا بذور الحركة الصوفية في إفريقية، لأنهّما لم يكونا مجرّد فقيهين، بل كانا «من رجال الله المتعطّشين للمطلق» (25).

وتكشف الأخبار المنتقاة التي أوردها كلّ من أبي العرب التميمي وابن الدباغ القيرواني وأبي بكر المالكي

أنّ البهلول بن راشد لم يكن عابد القيروان فحسب، بل كان عابد إفريقية عموما، وأنّ شهرته قد طبّقت الآفاق متجاوزة إفريقية إلى المشرق. والحقّ أنّ تسلسل الأخبار في هذه الكتب التي ترجمت للبهلول يحكمه منهج انتقائي ينبئنا عن سمة من أبرز سمات خطاب الطبقات، وهي عدم احتفاله بأطوار حياة الصوفي وتفاصيل سيرته وجزئيات سلوكه وما عرض له من حوادث الأيام، فطلب ذلك في مثل هذه الكتب طمعٌ في غير مَطْمَع، ذلك أنّ هذه المصنفات ذات المنزع الانتقائي إنّما تتخيّر من أخبار الصوفي ما من شأنه أن يسهم في تشكيل سيرة أنموذجية، تسعى إلى بناء مثل أعلى دينا وعلما وسلوكا وأخلاقا، وتروم إنتاج قدوة أسمى، ولذلك نجد الأخبار وقد اصطُفِيَت بعناية، فكان الجامع بينها والخيط الناظم لها - على تعدّدها وتنوّعها واختلافها- هو تعبيرها جميعا عن تميّز هذه الشخصيّة الصوفيّة وفرادتها، وخروج سلوكها الديني والاجتماعي عن السلوك العادي المألوف لِـمِثْل من عاش مِثْل أوضاعها من الفرد المسلم العادي. ولذلك فإنّ الأخبار المرويّة عنه - وسنشير إلى نماذج منها - وإن قدّمت لنا نماذج من سلوكه في الواقع، فإنّها تجسّم المثل الأعلى السلوكي دينيا واجتماعيا، فكأنّ منطوق خطابها إذ يتوجّه إلى القارئ يقول له: كان البهلول بن راشد مثال الكمال في الرجال عبادة وعلما وسلوكا وأخلاقا، إذن فمثله يجب أن تكون، وبه يجب أن تقتدي.

قال أبو العرب في صدر ترجمته للبهلول: «أبو عمرو البهلول بن راشد كان ثقة مجتهدا ورعا لا يُشَكّ في أنّه مستجاب الدعوة، وكان عنده علم كثير، سمع من مالك بن أنس ومن سفيان الثوري»، (26) وذكر آخرين غيرهما.

وقد أجملت ترجمة البهلول خصاله الجامعة بين الصدق في الرواية والاجتهاد في العلم والعبادة والورع في السلوك وتقوى القلب وثمرتها استجابة الدعوة. و تلك ديباجة الترجمة ستكون الأخبار مصداقا للخصال التي تضمّنتها.

ويمكن أن نقسّم الأخبار التي رواها أبو العرب عن البهلول إلى محاور بحسب مضمونها والصفة السلوكية أو الأخلاقية التي تمجّدها، فالطائفة الأولى منها تشمل الأخبار التي تنوّه بعلم البهلول، وتؤكّد رسوخ سنّيته وعظيم نُفْرَته من البدع، والثانية تؤكّد صفات الزهد والورع والتقوى والاجتهاد في العبادة، والثالثة تكشف عن كراماته ونظرته إليها وموقفه منها والرابعة تكشف عن مدى تواضعه وسلوكه مع العامة وموقفه من السلطان.

فالمحور الأول تتضافر أخباره للدلالة على مدى تمسّك البهلول بسنّيته ونفوره من البدع، وهما مظهران من مظاهر علمه، ومصداق لما ورد في صدر ترجمته من قول أبي العرب: «وكان عنده علم كثير»، فقد بلغ من حرصه على أن لا يسلك مسلكا يكون فيه أي ضرب من ضروب الابتداع أنّه عندما عَقَد في خنصره خيطا يذْكُر به حاجة سأله أهله إياها، غطّى خنصره بكفّه، ولم يكشف عنه حتّى سأل أهل العلم فأخبروه أنّ ابن عمر كان يفعله، فحمد الله أنّه لم يبتدع بدعة (27).

إنّ ربط خيط في خنصر هو أمر تافه لا يُعار له أيّ اهتمام في العادة، فإذا به يصير أمرا جللا وحدثا له خطره في الدين، ولذلك ستره مخافة أن يقتدي به الناس، ولم يكشف عنه إلا حينما علم أنّ من السلف الصالح من كان يفعله، فهذا الخبر يدلّ على التناهي في التباعد عن البدع والمبالغة الشديدة في تجنّبها. والحقّ أن هذه المغالاة في اطّراح البدع لا تدل على علم دقيق بحقيقة الابتداع، ذلك أنّه يوسّع نطاقه ليشمل العوائد والأفعال التي لا علاقة لها بالتعبّد من قريب ولا من بعيد، ذلك أنّ البدعة في الأصل هي إحداث سلوك تعبّديّ زائد على العبادة المشروعة بقصد التعبّد، لأنّ العبادات مضبوطة، وأحكامها معلومة، ولا سبيل إلى إحداث ما ليس من الدين في الدين. أمّا ما يتعلّق بشؤون الناس ومعايشهم وعوائدهم في الحياة اليومية ممّا لا يخالف الدين فهو مباح. فالبدعة متّصلة بما هو من شؤون الدين من العبادات والأحكام. أمّا ما يستحدثه الناس في دنياهم ممّا ييسر عيشهم ولا يخالف أصول

دينهم، فهو على حكم الإباحة (28). ولكنّ البهلول مبالغة منه في تجنّب البدعة يرصد كل سلوك يصدر عنه، فلا يفعله حتى يجد له المشروعية عند السلف، بل إنّ التمسك بالسنّة قد صار هاجس البهلول حتّى أفضى به إلى شبه الهذيان، رُوي عنه أنّه كان يُسمع من بعيد «يهذر يقول: السنّة السنّة ويلحّ عليها» (29). يدعم ذلك خبر آخر يرويه أبو العرب فحواه أنّ البهلول أغلظ القول لأحد أصحابه لمجرّد أنّه وقف على مجلس للمناظرة في الاعتزال، ممّا يدلّ على أنّه كان ينأى بنفسه عن المناظرات الفكرية والعقائدية ويتمسّك بسيرة السلف. والحقيقة أن التمسّك بالسنّة ونبذ البدعة والوقوف عند ظواهر النصوص والتشبث بالمذهب المالكي وعدم الميل إلى الجدل والاستدلال هي من خصائص أهل إفريقية عموما، فلذلك كانت ثقافتهم نقليّة في الأعمّ الأغلب تنأى عن المنازع الكلامية والفلسفية إلا قليلا.

وقد نوّهت الأخبار بعلم البهلول وتبحّره فيه وعلو طبقته، بدليل أنّ وجوه المشايخ بإفريقية قد سمعوا منه، ومعنى ذلك أنّهم جلسوا إليه وأخذوا عنه الحديث وغيره. وتعضيدا لهذه المنـزلة في العلم روي عنه قوله الذي يرفع من شأن العلم بين الأعمال إلى درجة رفيعة سامية تتجاوز درجة الجهاد، فطلب العلم عند البهلول هو خير الأعمال وأجزلها ثوابا عند الله (30).

أما المحور الثاني فتكشف أخباره عن تقشّف البهلول وزهده فمن ذلك أنّه ذهب مع صاحب له إلى دار ابن غانم القاضي في وقت المغيب من شهر رمضان، فقرّب إليهما الماء لغسل الأيدي، فغسل البهلول يديه، ثم وضعهما على المائدة ولم يأكل، فقال له ابن غانم: مالك لا تأكل أما كنت صائما؟ فقال له البهلول: سبحان الله ! لا أصوم رمضان ؟ فقال له ابن غانم: أَفَسُلْطَانٌ أنا طعامي حرام؟ فجعل البهلول يعتذر إليه ويقول: طعامك لا أجد في بيتي مثله، وإن تكلّفته شقّ عليّ، وأنا أكره أن أتكلّف ما يشقّ عليّ، وابن غانم يهذر ويعيد كلامه الأول والبهلول يعتذر إليه حتى فرغ القوم من الأكل (31).

وفي هذا دليل على أنّه متوغّل في الزهد، يمنع نفسه من أن تنال الطيبات، وقد عودها على القشف حتى صار لها إلفا، فامتنعت من تناول أطايب الطعام وهي إليه أحوج ما تكون. فهو خبر يدلّ على منتهى الزهد والتقشّف من جهة، وعلى قوة الإرادة والثبات على الموقف من جهة أخرى، رغم أنّنا إذا قسنا هذا السلوك بالمشهور من إجابة النبيّ للدعوة ألفيناه خارجا عنها، فقد كان يقبل الضيافة ويجيب الدعوة إلى الطعام ويقول: «لَوْ دُعِيتُ إِلَى كُرَاعٍ لأَجَبْتُ، وَلَوْ أُهْدِيَ إِلَيَّ ذِرَاعٌ لَقَبِلْتُ» (32). ولكنّ السلوك الزهدي يصل إلى حدّ من المبالغة في الشذوذ عن المألوف يخرج عن المشروع أحيانا، وليس هذا الضرب من المبالغة مقصورا على البهلول، بل يكاد يكون سمة عامّة تطبع سلوك الزهاد(33). ويؤكّد ما ذهبنا إليه خبر آخر عن البهلول ملخّصه أنّه دفع دينارين لأحد الرجال وأمره أن يشتري بهما من الساحل زيتا وأن «يستعذبه» له، فسأل الرجل عن أجْوَد الزيوت، فذُكِر له أنّه عند رجل نصراني، ليس بذلك الموضع زيت أعذب منه، فرحّب به النصراني لـمّا علم أنّ الزيت للبهلول، وقال له: نحن نتقرب إلى الله بالبهلول، مثلما تتقرّبون أنتم إلى الله به، وأعطاه بالدينارين مقدار ما يُباع بأربعة، فلمّا قدم الرجل على البهلول وأخبره بما جرى مع النصراني امتنع من أخذ الزيت، وأبى أن يَطْعَم منه على عذوبته، رغم أنّه مباح اشتراه بماله، معلّلا ذلك بقوله: ذكرت قول الله عز وجل: ﴿**لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يُوادون من حادّ الله ورسوله**﴾ (34) فخشيت أن آكل من زيت النصراني فَتَحدُث له مودّة في قلبي، فأكون ممّن حادّ الله ورسوله على عرَض من الدنيا يسير» (35)، وما هذا التحوّط كلّه إلاّ لأنّ النصراني وفّى له في الكيل الضِّعْف، عن طيب نفس منه، تَكْرِمة له وتبرّكا به، لقد منع نفسه من تناول هذا الزيت العذب تورّعا بلغ الغاية والنهاية، فآل إلى إساءة فهم للآية، فأخرجها من سياقها لأنّ المقصود بها المحاربون لا المسالمون، ولو تابع القراءة في سورة الممتحنة لانتبه إلى قولـه تعـالى: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلكم في الدّين ولم**

يخرجوكم من دياركم أن تبَرُّوهم وتُقسطوا إليهم إنّ الله يحبّ المقسطين إنّما ينهاكم الله عن الّذين قاتلوكم في الدّين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم ومن يتولّهم فأولئك هم الظّالمون» (36).

أما اجتهاده في العبادة فيدلّ عليه مثل هذا الخبر الذي ترويه جاريته، إذ تقول: أقمت مع البهلول ثلاثين سنة فما رأيته نزع ثوبه عن جسده قطّ، ولا رأيته مصلّيا نافلة قطّ، كان يأتي إليّ فيُرقدني كما تُرقِد الأم ابنتها، ثم يدخل المستراح، فيتهيّأ للصلاة، ثمّ يصعد إلى غرفته فيغلقها بيني وبينه، فما كنت أدري أحيّ هو أم ميّت، غير أنّي كنت أسمع سقطته في آخر الليل، فأظنّ أنّه استثقل نوما فسقط» (37). فهذا دليل على تشميره في العبادة واجتهاده فيها وحرصه على إخفائها حتى عن أقرب الأقربين إليه، حرصا منه على أن يجعلها خالصة لوجه الله، مُبَرَّأةً من شوائب التظاهر والرياء، غير أنّ بقاءه ثلاثين عاما بثوب واحد لا ينزعه عن جسده فيه مبالغة تنزع إلى الإحالة، فالثوب يتخرّق في أقل من هذه المدة، فضلا عمّا تورثه هذه الملازمة الطويلة للثوب الواحد من التناهي في القذارة، وهو أمر منهي عنه في الدين، فهل يُتقرَّبُ إلى الله بمعصيته؟!

أمّا المحور الثالث فيتضمّن أخبار الكرامات، فمنها ما أورده أبو العرب من أنّ قوما من النخاسين كان لهم على بهلول عشرون دينارا، وكانت لبهلول مع أحد أصحابه عشرون دينارا، فوقف ببهلول سائل فقال لصاحبه: ادفع إليه منها دينارا. ثمّ أقبل عليه أصحاب العشرين فقال لهم بهلول: حضر منها تسعة عشر، فعدّها الرجل فأصابها عشرين. فقال له بهلول: لا إله إلا الله ! أراك لا تحسن العدّ، كالكاره أن يَتَبَيّن مثل هذا من أمره، فأخذها وعدّها فإذا هي عشرون، فجعل بهلول يقول له: فإنّها فإنّها عشرون» (38). هكذا استحالت التسعة عشر دينارا عشرين دينارا بقدرة قادر كرامة للبهلول، رغم أنّه كان يكره أن يعرفها الناس عنه. أمّا أهمية هذه الكرامة فتتمثّل في أنّها كرامة اجتماعية متّصلة بشؤون الحياة المادية وأمورها المعيشية، فرغم تورّع البهلول وترفّعه عن المكاسب المادية وزهده في طيباتها تأبى كرامته إلاّ أن تكون دنيوية صميمة، إنّها كرامة ماليّة، والمال هو «القطب الذي تدور عليه رحى الدنيا» (39) كما ذكر الجاحظ في كتاب البخلاء، وأنْ يأتي المال من غير كسب، وأنْ يجري في الأيدي بالقدرة الالهية، ربّما عبّر لنا عن مدى ارتباط الكرامة بأماني المجموعة، في زمن عزّ فيه المال ،وعمّ الفقر، وكثر العسْف، وقلّ النَّصَف.

أما المحور الرابع فيتضمّن الأخبار الدالة على شدّة تواضع البهلول وسلوكه مع العامة وموقفه من السلطان، وقد اشتملت بعض هذه الأخبار على خبرين يخرجان عن سياق التمجيد في الظاهر على الأقلّ، لأنهما إلى الذمّ أقرب منهما إلى المدح، فقد ورد في أحدهما أنّ البهلول شهد مع بعض أصحابه جنازة فأُغلق أحد أبواب مدينة القيروان دونهم، فقرعوه، فقال البواب: من هؤلاء فقالوا: بهلول وأصحابه، فجعل يقول بهلول الكذر، يعني القذر ورَدّدها (40)، أما الخبر الآخر فيرويه أحد أصحاب البهلول فيقول: كنت عند بهلول بن راشد وهو يتفلّى، إذ أقبلت امرأتان فقالت إحداهما للأخرى: أتريدين أن أريك البهلول ؟ فقالت لها صاحبتها: نعم، قالت لها: «هذا الذي يتفلّى» فقالت لها: تسمع بالـمُـعَـيْـدي خير من أن تراه. قال: فأقبل عليّ بهلول فقال لي: أتريد أن أريك من عرفني؟ هذه المرأة التي عرفتني» (41). فالجامع بين الخبرين صفة ملازمة للبهلول وهي القذارة، فالأوّل يَصِمُه بها صراحة، والثاني يدْعَمُها، لأنّه يتحدّث عن البهلول وهو يتفلّى من القمل والحشرات التي تصيب الرأس والبدن لقلة النظافة، ولأنّه يشير إلى ازْوِرار المرأة عنه بعد أن رأته فاحتقرته، وضربت لذلك المَثل المشهور: «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه» (42)، والذي يُضرب لمن يخيّب أُفُق انتظار من سمع به.

ولكنّهما يكشفان- وهذا هو المقصود منهما- عن صفة محمودة هي التواضع من ناحية، وربّما وجدنا فيهما بداية تأثيرات ملامتية في التصوف المبكّر بإفريقية،

ومن أركانها إخفاء الكرامة وسترها من جهة وتخريب الظواهر من جهة ثانية (43).

أما علاقة البهلول بالعامّة فتقوم على الانسجام والمرحمة والإيثار، فقد روى عنه بعض أصحابه أنّه كان عنده طعام فغلا السعر فأمر به فبيعَ، ثمّ أمر من يشتري منه. فقيل له: تبيع وتشتري؟ فقال: نفرح إذا فرح الناس ونحزن إذا حزنوا» (44)، وهكذا لم يستأثر بالطعام لنفسه من دون الناس، بل قاسمهم إياه، فالأنموذج السلوكي الذي يرسمه هذا الخبر هو انخراط المتصوّف في مجتمعه ومعاناة هموم الناس، وهو دالّ أيضا على تحوّل الزهد من مسلك شخصي انفرادي انعزالي إلى موقف فكري، قوامه الفعل في المجتمع، ومعايشة الناس أفراحهم وأتراحهم، وتجسيم القدوة السلوكية الحسنة فيهم. وفي هذا القول تعبير عن صميم الشعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة، وذلك بنكران الذات والتغلّب على شهواتها الذاتيّة، ومصالحها الآنية، من أجل إسعاد الجماعة.

أما علاقة البهلول بالسلطة السياسية فتكشف الأخبار عن أنموذج الصوفي المنقبض عن السلطان، فمن ذلك الخبر الذي يروي أنّ هرثمة بن أعين أقبل في موكبه حتّى انتهى إلى مسجد البهلول بن راشد، وبهلول مسند ظهره إلى عمود بإزاء باب المسجد، فلمّا قابله هرثمة - وهو أمير إفريقية يومئذ - انحنى للنـزول إلى بهلول، فلم يُزِلْ بهلول ظهره عن العمود، فلمّا رآه هرثمة لم يتحرّك للنهوض إليه استوى في السرج، وأقبل على بعض من كان يليه فقال له: ادفع إليه هذا المزود بالدراهم وقل له: قال لك الأمير فرّق هذه الدراهم، فأقبل عليه رسوله وأمره بما أمره به، فقال له بهلول: الأمير أقوى على تفريقها مني » (45). إنّ هذا السلوك اللاّمبالي بالأمير غير مألوف عند الناس، بل إنّ التزلف إلى ذوي الجاه والمال والسلطان والتمسّح بأعتابهم خوفا وطمعا هو الشائع، ورغم ذلك لم يُقِم البهلول للأمير وزنا، ولم يعبأ بغضبه، لأنّه جرح كبرياءه، ولم يُلْقِ بَالاً لعواقبه، وبذلك يدلّنا هذا الخبر على أنّ البهلول يجسّد نمطا من العلاقة بين الصوفي والسلطان قائما على الانقباض والاستيحاش من معاملته ومخالطته، وحتّى مخاطبته، والتورّع عن ماله لاعتقاد حرمته، والرفض لأيّ تعامل معه ولأيّ عطاء منه. وفعلا فقد عُرف البهلول بقلّة تهيّبه للملوك وشدة اعتراضه على سياستهم (46)، ممّا يؤذن ببداية تشكّل سلطة الولي الصالح الموازية لسلطة وليّ الأمر والمنافسة لها، بل المتفوّقة عليها من حيث الحضور في قلوب الناس، حيث يتغلّب سلطان الأرواح على سلطان الأشباح.

من أجل ذلك اعتبر البهلول بن راشد شخصية محورية في هذا المجال، تلقّى علمه عن أساطين العلم في المشرق، كمالك وسفيان الثوري، وتلقّى التصوّف من أعلامه بالمشرق وكان له الفضل في إشاعته بإفريقية، وكان لحياة الزهد والتبتّل التي كان يحياها عميق الأثر في أهل إفريقية، واعتبر الأستاذ الروحي للأجيال اللاحقة (47). ولم يكن عابد القيروان فحسب، بل كان عابد إفريقية عموما، طبّقت شهرته الآفاق متجاوزة إفريقية إلى المشرق، وقد تضافرت الأخبار المروية عنه والمصطفاة بعناية لتعبّر عن تميّز شخصيته الصوفية وفرادتها، ولتشكّل سيرة أنموذجية، تسعى إلى بناء مثل أعلى دينا وعلما وسلوكا وأخلاقا، وتروم إنتاج قدوة أسمى.

3 - شقران بن علي(تـ 186 هـ/ 802 م):

وهو من أبرز الشخصيات الصوفية التي رسخت أقدامها في الزهد والتصوّف حتى صارت مثالا يحتذى وأنموذجا يُحاكى وشيخا صوفيا تشدّ إليه الرحال، كان إذا دخل خلوته لا يخرج منها إلا بعد أربعين يوما (48). وقد ذُكر أن ذا النون المصري ضرب إليه أكباد الابل يستزيد من علمه ويلتمس الفائدة من كلامه، فأقام «على بابه أربعين يوما، فلمّا تـمّت خرج، فرأى ذا النون فقال له: من المشرق أنت ؟ قال نعم، قال: ما الذي أقدمك إلى هنا؟ قال: بلغني خبرك فأتيت إليك لتعظني، لعل الله ينفعني بكلامك»، (49) ممّا يدل على أنّ شهرة شقران قد طبّقت الآفاق، وأنّ أخباره تناقلتها

الركبان، فطار ذكره، وذاع صيته، وأصبح مرجعا من مراجع الزهد والتصوف، وجهَةَ علم تُشدّ إليها الرحال، وتُتَجشّم المتاعب، ويُصْبَرُ على طول الانتظار، من أجل التقاط كلمة طيبة وموعظة نافعة، والطريف في هذا الخبر أنّه يجري بخلاف المألوف في الرحلة لطلب العلم، فقد جرت العادة أن يكون المشرق قِبلة أهل المغرب من طالبي العلم، فإذا بنا أمام رحلة تخرق المألوف وتخرج عن المعتاد، فلم يُيَمِّم ذو النون المصري وجهه شطر المشرق مهاد الزهد والتصوّف، وإنّما اختار التوجّه إلى المغرب عساه يظفر من شقران القيرواني بما لم يحصّله في بلاده، وما لا يطمع في الفوز به في بغداد والبصرة، ومهما يكن في هذا الخبر من مبالغة حملت عليها النـزعة التمجيدية التي هي من السمات المميزة للكتابات المنقبية الصوفية عموما (50)، ومهما كشف عن أماني علماء القيروان أن يكونوا جهة علم تنافس الأمصار المشرقية، فإنّه يؤكّد أنّ لزهّاد القيروان وعبّادهم ومتصوّفتهم وجوه فرادة وملامح تميّز ومعالم خصوصية تجعلهم ينأون عن أن يكونوا نُسَخًا باهتة من نظرائهم في المشرق، وذاك ما يتيح لهم الإسهام في إغناء التراث الصوفي بالحكم البالغة والمواعظ النافعة والأنظار الصائبة، يدلّ على ذلك قول ابن الدبّاغ «ولشقران كلام جليل مع ذي النون المصري يشتمل على معارف جمّة وحكم رائعة ومواعظ ووصايا يطول بها الكتاب» (51)، ممّا يشير إلى أنّ تجربة شقران قد تجاوزت نطاق الإغراق في الزهد والتناهي في التعبّد، لترقى إلى التجربة الصوفية العميقة ذات الثمرات الروحية والواردات الإلهية والمعارف اللدنية، ولكنّها لم تنقطع عن أصولها الزهدية ومقدّماتها التعبّدية، فإذا بها تجربة روحية عميقة جامعة، تكامل فيها المبدأ والمنتهى والمقدمات والنتائج والعمل والنظر والسلوك والمعرفة، فلذلك نلحظ في الكلام المنسوب إليه عناية بمستويات التجربة الصوفية برمّتها، تنسجم فيها مواعظ البدايات ومعارف النهايات ونصائح ما بينهما، فكلّما ارتقى السالك في معراجه الصوفي لم ينقطع عما كان فيه من ألوان المجاهدات والتشمير في العبادات والإعراض عن الدنيويات، بل يستصحب تلك الأحوال ممّا يدل على أنّه يفهم التصوّف باعتباره مجاهدة دائمة، ورياضة مستمرّة، وتوقا إلى الكمال لا ينتهي، وظمأ إلى المطلق لا يُنْقَع.

وعند الصوفي تنقلب القيم وتتبدّل المفاهيم، قال شقران يعظ ذا النون: «لا تحبّ الدنيا، وعُدّ الفقر غنى، والبلاء من الله نِعَمًا، والمنع من الله عطاء، والوحدة مع الله أنسا، والذل عزّا» (52)، ففي هذه الكلمات ما يرتدّ إلى مجالات الزهد كالنهي عن حبّ الدنيا، ومنها ما هو في صميم التصوّف لأنّ له صلة بالمقامات الصوفية وخصوصياتها على غاية من الوثاقة، وذلك كمقام الصبر ومقام الأنس. يدْعم ما ذكرنا رواية أخرى لذي النون عن أستاذه شقران يقول فيها: «ثمّ مكثت على بابه شهرا لا يكلّمني، فقلت له رحمك الله، إنّي أريد الرجوع إلى بلدي، فإن رأيت أن تزيدني في الموعظة، فقال: وما كفاك ما سمعت ؟ فقلت له: رحمك الله، إنّي مبتدئ لا علم عندي، فقال: هكذا ؟ قلت: نعم، فقال: اعلم يا هذا أنّ الزاهد في الدنيا قُوتُه ما وَجَد، ولباسه ما سَتَر، والخلوة مجلسه، والقرآن حديثه، والله العزيز الجبار أنيسه، والذكر رفيقه، والزهد قرينه، والصمت محبته، والخوف محجّته، والشوق مطيّته، والنصيحة همّته، والاعتبار فكرته، والصبر وساده، والتراب فراشه، والصدّيقون إخوانه، والحكمة كلامه، والعقل دليله، والحلم خليله، والتوكّل كسبه، والجوع إدامه، والله عونه» (53). إنّ هذا القول – في تقديرنا– يلخّص تجربة شقران الصوفيّة ويحيطنا علما عند تدبّره وتأمّل جمله وإنعام النظر في معانيه بأهمّ معالمها وأبرز ملامحها، ويمكن أن نجمل ذلك في الخصائص التالية:

ـ إنّها تجربة روحية ذات قاعدة زهدية تنبني عليها ولا تنفكّ عنها، وقد عبّر عن هذه الصلة الوثيقة بين السالك إلى طريق الحقّ والتحلّي بسلوك الزهد، باعتباره صفة ملازمة للسالك لا تغادره مهما ارتقى صُعُدا في مقامات معراجه الروحي بقوله: «والزهد قرينه»، بخلاف ما كان يقول به بعض غلاة المتصوّفة من أنّ مجاهدة النفس بالزهد ورياضتها بالعبادة مجرّد جسْر يَعْبُرُه الصوفي ابتغاء الوصول إلى درجة التَرَوْحُن والتجوهر، فإذا

بلغها فلا زهد، بل لا تكليف أصلا. فقد ادُّعِيَ القول بأنّ المحظور من المحرّمات مباح لمن بلغ مقام الفناء، وقيل باطّراح الشرائع بدعوى أنّ من وصل إلى المعبود سقط عنه الفرض، ولم تلزمه عبادة وأوّلت الآية ﴿واعبد ربّك حتّى يأتيك اليقين﴾ بأنّ من وصل إلى مقام اليقين سقطت عنه العبادة (54). وأشار إلى بعض سمات المظهر الزهدي باعتباره أحد مقومات المريد وعنصرا من عناصر هُويّته الصوفية، «فقُوتُه ما وجد»، «ولباسه ما ستر»، «ومسكنه حيث أدرك»، «والجوع إدامه»، «والتراب فراشه»، إنّها لمحات دالة على نمط في العيش مُعْرِض عن الدنيا في أبسط ضرورات معاشها، لا يقيم لها وزنا ولا يلقي بالا لقوام الحياة من مأكل وملبس ومسكن، وهي ومضات كاشفة عن مذهب في الحياة يؤثر الشظف على النعيم، والمشقّة على الراحة و يفضّل القَشَفَ على الترف والجوع على الشبع، يجري ضدّ التيّار الغالب والوضع السائد، ويشُقّ لنفسه طريقا في الحياة يشُقّ على غيره أن يسلكها.

ـ وهي تجربة سلوكية تقدّم العمل على النظر، والتطبيق على التنظير، فلا قيمة عند شقران للاستزادة من العلم، ولا فائدة من النهم في طلبه مادام المقصود منه ثمرته العملية، فلذلك لم يلتفت إلى مريده الذي جاءه يطلب علمه من مكان بعيد بعد أن زوّده بكلمة قصيرة تضمّنت موعظة بليغة، رغم ملازمة بابه وطول انتظاره، لاعتقاده بأنّ تلك الموعظة التي سمعها منه في البدء تكفي لبلوغ المقصود، إذا تمثّلها التلميذ ووعاها، ثمّ عمل بمقتضاها، نفهم ذلك من سؤاله التعجّبي: «وما كفاك ما سمعت؟» فالعلم عند شقران ليس تحصيلا نظريّا للمعلوم استجابة لنزعة في النفس تحبّ الاطلاع على المجهول، وإنّما هو تقبّل للمعلوم واع وتمثّل حسن وفهم عميق يفضي مباشرة إلى حسن التأسي وكمال الاقتداء، فإذا بالكلمات المسموعة خطّة مرسومة توجّه السلوك، ينفعل بها القلب، فتستجيب لها الجوارح، فيصير التمثّل امتثالا، والكلام أفعالا.

ـ وهي تجربة ذوقية، ذلك أنّ مداومة المريد على المجاهدة وتشميره في الرياضة «تَخْلِيَة» و«تَحْلِية» (55) تورثه كمالا يهيّئه لعروج المقامات وتلقّي النفحات وتجلّي الواردات، كلّ ذلك يومئ إليه كلام شقران على سبيل الإشارة الدالة واللّمعة الهادية، إذ هو يفضّل الإجمال على التفصيل ويؤثر الايجاز على الإطناب، فهل «الخوف» و«الصبر» و«التوكل» إلاّ من «منازل السائرين إلى الحق المبين» ؟ (56) وهل «الشوق» و«الأنس» إلاّ من أحوال السالكين إلى طريق ربّ العالمين ؟ وهل النطق بالحكمة إلاّ منحة من الله لأوليائه العارفين ؟

وما من شك في أنّ النأي عن مُتَع الدنيا والتجافي عن لذّاتها وشهواتها من مأكل وملبس ومسكن وجاه ومال وسلطان قد أضحى من لوازم التصوّف المأثورة عن متصوّفة كبار من أمثال السريّ السقطي (تـ 254 هـ / 868 م) إذ يقول «لا تأخذ من أحد شيئا ولا تسل أحدا شيئا ولا يكن معك ما تعطي منه أحدا شيئا» (57)، وأبي تراب النخشبي (تـ 245 هـ / 859 م) الذي عبر عن كمال الزهد عند الصوفي في قوله: «الفقير قُوتُهُ ما وجد ولباسه ما ستر ومسكنه حيث نزل» (58)، ومن هنا كان ارتباط الزهد بالفقر ونعت الصوفية أنفسهم بلقب «الفقراء» (59).

غير أنّنا نلحظ تشابها ظاهرا بين هذه الأقوال ونظيراتها المرويّة عن شقران، فيسبق إلى الوهم أنّ شقران مجرّد ناقل عن هؤلاء الصوفية المشارقة المشاهير، ومن الطبيعي أن يغلب على الظنّ أنّه ينهل من معينهم ويَقْبِس من نورهم، فقد كان المشرق مَهْد التصوّف وجهَة العلم، ولكن سرعان ما يتبدّد ذلك الوهم عندما نعلم أنّ بين وفاته ووفاتهم ما يزيد على النصف قرن، ممّا يقلب المعادلة، فلا نستبعد أن يكونوا هم الذين رووا أقواله واستفادوا من مواعظه، لاسيما وأنّ ذا النون قد شافَهَهُ وسمع منه، فهو القناة التي من خلالها وصلت حكمه البليغة ومواعظه المؤثرة إلى المشارقة.

وفي رواية أخرى عن ذي النون المصري يقول حكاية عن شيخه شقران بعد أن مكث على بابه أربعين يوما ينتظر خروجه: فقال لي : يا فتى سِحْ في الأرض،

واستعن بأكل عشبها على أداء الفرض، ولا تَقْبَل من أحد صلة ولا قرضا، فإن ضعف يقينك فاسأل مَنْ غَدًا عليه العرض يعينك (60). ثمّ دخل، فأقمت على بابه أربعين يوما، فلمّا خرج بعد انقضائها قال لي: ما انتفعت من الموعظة بشيء ؟ قلت: أردت الزيادة. قال: أردت الزيادة وسأنقصك، يا فتى كُلْ من كدّ يمينك ممّا عرق فيه جبينك، ولا تأكل بدينك، فإن خفت أن يضعف يقينك فاستعن بالله يعينك (كذا)، واعلم أنّ لي ولك غَدًا موقفا بين يدي الله تعالى فاتّق الله ولا تشْكُ من يرحمك إلى من لا يرحمك. ثمّ دخل فأقمت على بابه أربعين يوما، فلمّا خرج قال لي: ما انتفعت من الموعظة بشيء ؟ قلت: أردت الزيادة، قال لست من أهلها وسأنقصك، يا فتى ارْضَ بما قسم الله لك تكنْ من أزهد الناس، واتّبع ما أمرك الله تكن من أعبد الناس، وانْتَهِ عمّا نهاك الله عنه تكن من أوْرَع الناس» (61).

إن هذا الخبر يكشف لنا عن بعض ملامح شقران باعتباره شيخ تربية، إذ نلحظ فيه أوّلا اختبارا للمريد للوقوف على مدى حرصه على الطلب وشغفه بالتحصيل واستعداده للتلقّي، وقد ثبت ذلك بتجشّم ذي النون لأواء السفر من جهة، وصبره الجميل على طول الانتظار من جهة ثانية، ولا يخفى ما في عدد الأربعين من دلالات رمزية (62) ودينية، بعضها يشير إلى ميعاد النبي موسى مع ربه (63)؛ ويفهم منه معنى التمام والكمال، وبعضها مستلهم من الحديث المنسوب إلى الرسول: «من أخلص لله العبادة أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (64)، فما يجري على لسان شقران بعد خلوة الأربعين يوما، هو مصداق هذا الحديث تماما، فهو ثمرة الإخلاص في العبادة، فهو حكمة قلبية في عبارة لسانية. ثمّ إنّ امتحان المريد سِمَةٌ عادة ما تميّز مشائخ التصوّف الذين بلغوا مرتبة الولاية، وصاروا أهلا لتوجيه المريدين والأخذ بأيدي السالكين، فتأهّلوا للموعظة، وانتصبوا للتربية، وجرت على ألسنتهم ينابيع الحكمة، ذلك أنّ حرصهم على أوقاتهم وضنّهم بها هو -في تقديرنا- ما جعلهم يتّجهون إلى تمحيص المريدين حتّى يقع مجهودهم التربوي في موضعه، فيؤتي أُكُله وتُجتنى ثمرته (65)، ثمّ إنّ فيه تدرّجا يراعي ما بلغه المريد في السير والسلوك، وهو تدرج طريف، لأنّه يخرج عن المألوف في تربية المريدين من أدنى مراتب السلوك إلى أعلاها، فهي تصاعديّة، فإذا بنا في هذا الخبر مع تربية تبدأ من أعلى درجات المعراج الصوفي إلى أدناها، فهي تنازليّة، وهي في هذا المسلك أو ذاك إنّما تراعي حال السالك، وتضع في الاعتبار ما يمتلك من مواهب واستعدادات، وما لديه من قُوّى وطاقات، فلذلك كانت الموعظة على قدر الموهبة، ولم تكن على قدر الرغبة، بل كانت على نقيضها، فكلّما استزاد ذو النون نَقَصَهُ شقران، وفي هذا إشارة إلى ما يتميّز به شيوخ التصوف المؤهّلون للتربية من معرفة ببواطن نفوس مريديهم، وما يتمتّعون به من دقّة الحدس، فشقران كأنّما ينظر إلى دخائل تلميذه ذي النون من ستْر رقيق، وما ذاك إلاّ لأنّ العلم الذي جاء يطلبه ذو النون ليس علما نظريا يُعَوَّل فيه على سعة التحصيل، وإنّما هو علم عمليّ يُعَوّل فيه على امتثال الجوارح وصفاء القلوب وتطهير النفوس، فلذلك كانت النصيحة الأولى موجهة لمن بلغ المراتب العليا في الطريق إلى الله، فالإحالة فيها على مفهوم «السياحة» تتجاوز نطاق الضرب في مجاهل الأرض بلا قرار، وكثرة الأسفار في البراري والقفار بلا استقرار، إلى الإشارة إلى معناها الروحاني العميق باعتبارها بحثا مستمرّا عن التجلّيات الإلهية في الوجود. وما من شك في أنّ ذلك لا يُتاح للمريد إلاّ بعد أن يكون قد قطع مقامات صوفية عليّة، لأنّ الوصول إلى مرتبة تملّي التجلّي الإلهي يفضي بالضرورة إلى نهايات المعراج الروحي، حيث الشعور بوحدة الشهود يُسْلِم إلى وحدة الوجود باعتبارها ذروة التجربة الصوفية برمّتها (66). ومن الطبيعي أنّ من بلغ هذه المكانة الرفيعة وهذه المنزلة العالية من الاقتراب من الجناب الإلهي أن لا يلتفت إلى الأغيار، فلذلك دُعي إلى الإعراض عن الاشتغال بالكسب، والاكتفاء بعشب الأرض قوتا، بل إنّ التوجه إلى الاقتيات من نبات الأرض ليس إلا لحفظ البدن من أجل إقامة الفرض، كما دُعِي إلى الإعراض عن الناس ورفض مساعدتهم كائنا ما كانت عطية أم

قرضا، فهذه المرحلة من القرب تقتضي فناء الأغيار تمهيدا للفناء في الواحد القهار، فمن ثمّ كان مدار الدعوة على الإقبال بكُنْه الهمّة على الله وعدم الالتفات إلى ما سواه، وأن يكون الله هو المستعان كلّما ألمّ بالسالك شعور بضعف اليقين. إنّها الدرجة التي يَنْجَمِعُ فيها همّ السالك في ربّه، فيفنى عن كلّ ما سواه، وينشغل به عن كلّ ماعداه. وهل السياحة إلا اعتزال للناس، وتوحّد بالذات، وتدبّر في الخلوات، وتأمّل في التجلّيات، وانتظار للواردات؟ وارتقاب للنفحات، وذاك في الحقيقة مقام العارفين، وقد «أبى العارفون أن يكون في قلوبهم غير الله» (67). واللافت للنظر أنّ هذا المقام الصوفي الرفيع بقي يستصحب أداء الفرائض، بخلاف ما زعمه غلاة الصوفيّة من سقوط التكاليف في هذا الطور، غير أنّ في اعتزال الناس والإعراض عنهم ورفض التعامل معهم والاكتفاء بالاقتيات من عشب الأرض غلوّا ظاهرا، يخالف مقاصد الدين وطبيعة الاجتماع وتوجيه الرسول الذي هو المثل الأعلى للصوفية خاصّة وللمسلمين عامّة، ألم يُرْوَ عنه قوله صلى الله عليه وسلّم: «المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم» (68).

أما النصيحة الثانية فقد دلّت على أنّ ذا النون لم يصل إلى تلك الرتبة التي دعاه شيخه إليها بدليل أنه قال له: «أردت الزيادة وسأنقصك»، وإنما قرّر الشيخ تخفيف الموعظة لأنّ مجرّد استمرار ذي النون في البقاء أمام باب شقران ينتظر المزيد من المواعظ دليل على أنّه ليس أهلا للدرجة التي رشّحه لها، فلو كان يصلح لها لأسرع إلى العمل بها مبادرا، لأنّها نصيحة عمليّة قوامها السياحة، ولو ساح ذو النون لما احتاج شيخه إلى أن يوصيه بالتكسّب من عمل اليدين وينهاه عن الأكل بدينه، فالنصيحة الأولى أَوْغَلُ في التوكّل بمعناه الصوفي (69)، وأمّا الثانية فهي تراعي الأسباب العادية للكسب، وتحرص على أن يكون القلب معلّقا بالله، وأن يكون هو الموئل عند الخوف من ضعف اليقين، وأن يكون إليه الـمُـشْتَكى وعليه الـمُـعَوَّل.

وأما الموعظة الثالثة فقد دلّت على أنّ ذا النون ما زال - في نظر شيخه - في مرحلة البدايات، ففي الدعوة إلى الزهد والعبادة والورع إشارة إلى أنّنا أمام مقدّمات التجربة الصوفية، إذ الدعوة إلى الرضا بما قسم الله من الرزق وإلى اتّباع أوامر الله والانتهاء عن نواهيه هو ممّا يُوَجَّه إلى المسلم العادي في كلّ مكان. ولعلّنا لا نأخذ هذا النص بالعسف إذا زعمنا أنّنا نرى في مواعظه الثلاث إرهاصا بما فعله ابن خلدون في كتابه شفاء السائل لتهذيب المسائل عندما رتّب المجاهدات اللازمة للطريق الصوفي في: «مجاهدة التقوى» (70) وهي - فيما نرى - تناسب الموعظة الثالثة، لأنّ قوامها امتثال الأمر والنهي، فهو من أركانها فممّا عرّفت به التقوى أنّها العمل بالتنزيل. وأمّا الثانية فتناسب «مجاهدة الاستقامة» (71) ولا تكون إلا بالكسب الحلال والاستعانة بذي الجلال. وأمّا الأولى فهي أشبه ما تكون بـ «مجاهدة الكشف والاطّلاع» (72). فإذا استقام لنا هذا التخريج أمكن أن نرى في المرويّ من كلام شقران لا فقط مصدرا من مصادر صوفيّة المشرق، بل هو إلى ذلك من أبرز موارد الاستلهام التي قد يكون مَتَحَ منها ابن خلدون وغيره.

وإنما وقفنا عند هؤلاء الأعلام الثلاثة، وحلّلنا نماذج من أخبارهم، لأنّهم من مشاهير زهّاد القيروان ومتصوّفتهم من جهة، ولأنّ المرويّ من أخبارهم يكشف عن مقدار إسهام القيروان في رفد حركة التصوّف بأعلام كبار طبعوا بسِيَرهم الحياة الصوفية بإفريقية عموما، فكانوا بأقوالهم وأفعالهم نماذج اقتداء وكانوا بسلوكهم وأخلاقهم مثالا يُحتذى، وبذلك أسهموا في نشر التصوّف في القيروان وتوسيع نطاقه ليشمل إفريقية والمغرب، بل إنّ تأثيرهم امتدّ إلى المشرق (73)، على أنّ هذا الإسهام عند هؤلاء الأعلام يطغى عليه الجانب العملي السلوكي من التصوّف، باعتباره تجربة تُعاش، وفكرة تُمارس، وطريقة في الحياة تُنتهج، ومذهبا في العيش يُتّبع، وإن كنّا لا نعدم في أخبارهم لوامع بادية ولوائح دالة وبوارق كاشفة عن أنّهم قد بلغوا في طريق

التصوّف مقامات عالية، ونهلوا من مذاقات التصوف مشارب صافية، غير أنّهم لم ينصرفوا إلى تدوينها، ولم يقبلوا على شرحها، فلم يبرز منحاهم الفكري الصوفي على نحو واضح المعالم بيّن القسمات، فكان تصوّفهم إلى السلوك العملي أقرب منه إلى التفكير النظري والتعبير عن الذوق القلبي.

والحقّ أنّ القيروان كانت تعجّ بأمثال هؤلاء ممّن يضيق النطاق عن الوقوف المطوّل مع أخبارهم التي حفظت لنا نماذج من أقوالهم وفعالهم وأنماطا من سلوكهم وخصالهم. وإنّما اكتفينا بهؤلاء الثلاثة لأنّ أمثالهم في الكتب التي ترجمت لعلماء القيروان وزهادها وصلحائها كثيرون يجمع بينهم بالإضافة إلى التقى والورع والصلاح التبحر في علوم الدين، فمعظمهم من الفقهاء والمحدثين، يجمعون بين العلم والعمل، ولديهم شعور مرهف بالمسؤولية عن صلاح مجتمعهم والتزام أكيد بمساعدة الضعفاء والمحتاجين، ووقوف إلى جانب الفقراء والمحرومين. والأخبار الشاهدة على هذا المنحى في النضال الاجتماعي لديهم تكاد لا تحصى كثرةً، والحقّ أنهم في ذلك تماما كإخوانهم في المشرق، فهم متّفقون على العمل من أجل إنقاذ البشر من الفقر والذل في الدنيا ومن العذاب في الآخرة، ممّا يدلّ على أنّ الصوفيّ بطبعه غيريّ المنزع، لا تعنيه ذاته الفرديّة ومصلحتها ونفعها، وإنّما همّه مساعدة غيره، ولاسيما الفقراء والمستضعفون وذوو الحاجة، فقد روى أبو العرب القيرواني أنّ رباح بن يزيد كان إذا سمع الخادم من جيرانه بالليل تطحن، تسوّر الجدران ليكفيها مؤونة الطحين (74)، وأنّ أبا خالد عبد الخالق - وهو من زهّاد القيروان - رأى رجلا من أهل البادية وقد بدا عليه أثر البؤس، فهو «يقضم الشعير كما تقضم الدواب»، فإذا به يؤثره بما حمله إلى زوجته المريضة من لحم وخبز، بعد أن أفلح في إقناعها بأنّ الله يضاعف لها الأجر في الآخرة (75).

وإنّ الناظر في كتب التراجم والطبقات الصوفيّة ليظفر بإشارات هامّة تُذكر عَرَضًا في سياق أخبار الزهاد والمتصوفة تتعلّق بمظاهر من الحياة الاجتماعيّة، تبرز على وجه الخصوص الظروف القاسية التي كانوا يعيشونها، والأوضاع السياسيّة القامعة التي كانوا يعانونها، وما أكثر ما يتواتر في تلك الأخبار مظاهر العوز والفقر والبؤس والجوع، ولذلك كانت الكرامات المروية عنهم «كرامات اجتماعيّة» في معظمها، بمعنى أنّها كانت متّصلة بشؤون الحياة الماديّة متعلّقة بالمعاش، مثل تكثير المال وإطعام الفقراء وجلب الغيث. وهنا تكون الكرامات ذات وظيفة اجتماعيّة تستجيب لأماني المجموعة.

ويعبّر سلوك الشخصيّة الصوفيّة في مجتمعها من خلال الأحداث المتّصلة بها والوقائع التي تنقلها كتب الطبقات باعتبارها ومضات لافتة في سيرتها، عمّا يعتمل في دخائل المجموعة التي تنتمي إليها من آلام ومعاناة، وما تستبطنه من مخاوف وهواجس وما تصبو إليه من آمال ومطامح.

هكذا يستبين لنا أنّ التصوّف لم يكن بمعزل عن المجتمع، وأنّ الصوفيّ لم يكن منقبضا عن الناس منفصلا عنهم، بل كان يحيا بين ظهرانيهم مسكونا بهمومهم مشغولا بمشاكلهم، يسعى جهده إلى التخفيف من معاناتهم، ومساعدتهم على سدّ حوائجهم، مسديا النصح لهم، منتصرا لفئة الفقراء والمستضعفين على وجه الخصوص. وهل المسؤوليّة الاجتماعيّة إلاّ انغماس في الناس وحمل لأعبائهم ونهوض بما يتقاصرون عنه ومقاسمتهم آلامهم والاستجابة لآمالهم.

وإن اهتمامنا اليوم بمثل هؤلاء الأعلام وعنايتنا بأخبارهم وتمحيصا إياها وتأمّلنا مبانيها وتدبّرنا معانيها ليس لاستخلاص الدروس والعبر منها باعتبارها منبعا ثرّا للقيم الإنسانية الخالدة وموردا للأخلاق الزكيّة العالية فحسب، وليس لإرضاء الذات والتغني بمجد الأسلاف، وإنّما باعتبارها مشْحَذَة للذهن على التفكير والنقد لاستكشاف تاريخ الذهنيات السائدة وما يطرأ على العقليات من ضروب التحولات، إنّ أمثال هذه النصوص من كتب التراجم والطبقات لمَنْجَم من المعطيات جمّ النفع لكل باحث يروم التوثيق والتأريخ لأعلام بلادنا وأنماط حياة أجدادنا. . .

1) عن تأسيس مدينة القيروان، انظر بالخصوص من المصادر القديمة:
- البلاذري (أبو الحسن)، فتوح البلدان، بيروت، دار النشر للجامعيين، 1985، ص ص 152 – 154.
- ابن عذاري (المراكشي)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: كولان (ج. س) وإ. ليفي-بروفنسال بيروت، 1980، ط. 2، ج 1، ص ص 19- 22.
- ابن عبد الحكم (عبد الرحمان)، فتوح إفريقية والأندلس، تحقيق: الطباع (عبد الله أنيس)، بيروت، 1964، ص ص 221-252. ومن المراجع الحديثة يمكن الرجوع إلى:
- عبد الوهاب (حسن حسني)، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، تحقيق: المطوي (محمد العروسي)، تونس، مكتبة المنار، 1970. (3 أجزاء)

-TALBI (mohamed), «Al-Kairouan» in : EI2, tome IV.

-DESPOIS (Jean), «L'emplacement et les origines de Kairouan» , in : Revue Tunisienne, 1940, pp 51-55. et «Kairouan origine et évolution d'une ancienne capitale musulmane» , in : Annale de Géograraphie, Paris, 1930, pp159-177.

- TALBI (mohamed), L'emirate Aglabide, histoire politique (800 -909), Paris, Maisonneuve, 1966.

- MONCHCOURT (Charles), Kairouan et les Chabbia (1450 – 1592), Préface de Brunchvig (R.), Tunis, Aloccio ;1939.

2) انظر: القيروان عاصمة حضارية في تاريخ المغرب الإسلامي، (أشغال اللقاء الفكري القيروان، 20 أفريل 2005)، جمع النصوص وأعدّها للنشر: الهنتاتي (نجم الدين)، تونس، منشورات وحدة بحث تاريخ القيروان، 2006.

3) انظر: الطرابلسي (محسن)، «الوظيفة الروحانية لمدينة القيروان»، المجلة التونسية للدراسات الاجتماعية، عدد 60، 1980، ص ص 15- 35.

4) قال المالك في كتابه رياض النفوس متحدّثا عن القيروان: «هذا فضلا عن أنها بما عمرت به من علم وخير أغرت الناس بشد المطايا إليها من كل مكان مما جعلها تغص بالفقهاء والمحدثين والمتطوعين والعابدين والنساك والزاهدين»، رياض النفوس، ج 1، ص 13. وانظر: محسن التميمي، «إطار لدراسة مكانة القيروان الروحية والعلمية»، مجلة الهداية، عدد 162، جويلية – أوت 2004، ص 73.

5) رحلة العبدري، ص 64.

6) انظر مثلا:
- عثمان (نجوى)، مساجد القيروان، دمشق، دار عكرمة، 2000.

- LOUIS (G), Kairouan, ses mosquées, ses légendes, Sousse , 1899.

7) انظر مثلا: - العبيدي (محمد مختار)، الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة، تونس، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1994.

8) انظر: - بن حمدة (عبد المجيد)، ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري، تونس، (طبع على نفقة المؤلف)، 1997.

- سعيد (محمد)، الحياة العلمية والثقافية بالقيروان خلال القرون الأولى للهجرة، رسالة لنيل شهادة التعمق في البحث، تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1992. (مرقونة).

9) الدراسات المفردة لهذا الباب قليلة إذ لم يعثرنا البحث إلا على أطروحة عبيد (هشام)، تونس وأولياؤها الصالحون في مدوّنة المناقب الصوفية، تونس، مركز النشر الجامعي، 2006، فقد اهتمّ في الباب الثالث

منها بالمدوّنة القيروانية، ص ص 144 - 226. وثلاث مقالات تتصل بهذا الجانب مباشرة اثنتان مكتوبتان باللسان العربي والثالثة باللسان الفرنسي، انظر : - الهيلة محمد، الزاوية وآثارها في المجتمع القيرواني بداية من منتصف القرن السابع إلى القرن الثامن الهجري من خلال كتاب معالم الإيمان، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، العدد 40 - 41 - 42 - 43، 1975، ص ص 97-131.

- عبيد (هشام)، حلقة مفقودة في تاريخ التصوف بالقيروان عبد الرحمان الصقلي سيرته ومذهبه من خلال المصادر، رحاب المعرفة، السنة 10، العدد 56، سنة 2007. والجزء الثاني من هذا المقال بعنوان: «كتاب «الأنوار» لعبد الرحمان الصقلي وبواكير التأليف في الأدب الصوفي بإفريقية»، مجلة رحاب المعرفة، السنة 12، العدد 68، مارس - أفريل، 2009 ص ص 58 - 71. وقد وجدنا في أطروحة الكحلاوي (محمد)، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)، بيروت، دار الطليعة، 2009، في فصلها الأول، مبحث: بواكير الحياة الروحية بإفريقية، ص ص 63 - 75 إشارات على غاية من الأهمية في هذا الباب.

- KERROU (M), « Sainteté, savoir et autorité dans la cité islamique de Kairouan », in : l'autorité des saints : perspective méditerranéenne occidentale, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Paris, Edition recherches sur les civilisations, 1998, p p 219-237.

10) تحقيق: علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968.

11) تحقيق: محمد العروسي المطوي والبشير البكوش، 2ج، بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1994.

12) ج 1، تصحيح وتعليق: إبراهيم شبوح، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1968، ج 2، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، القاهرة - تونس، مكتبة الخانجي والمكتبة العتيقة، 1993.

13) المصدر نفسه، ص 300.

14) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

15) الدباغ، معالم الايمان، ج 1، ص 253.

16) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

17) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس، ص118.

18) المصدر نفسه ، ص 121، وانظر أيضا: معالم الإيمان، ج 1، ص 256 .

19) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، تقيق: تدمري (عمر عبد السلام)، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1996، ج 4، ص ص 167 - 168.

20) انظر كتابنا: إسلام المتصوّفة، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص 82.

21) أبو العرب، طبقات علماء إفريقة، ص 122.

22) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

23) المصدرنفسه، ص 123.

24) أخرجه مسلم وأبو داوود والنّسائي والترمذي وابن ماجة وأحمد.

25) جعيط (هشام)، تأسيس الغرب الاسلامي، بيروت، دار الطليعة، 2004، ص 168.

26) أبو العرب طبقات علماء إفريقية وتونس، ص126.

27) المصدر نفسه، ص 128.

28) حول البدع مفهومها وأنواعها يمكن الرجوع إلى:
- الشاطبي (أبو إسحاق)، الاعتصام، بيروت، دار المعرفة، 1988.
- الطرطوشي، الحوادث والبدع، تحقيق: (الطالبي) محمد، تونس، 1959.

- القرطبي (ابن وضاح)، البدع والنهي عنها، تحقيق: دهمان (محمد أحمد)، دمشق، دار البصائر، 1979.
- Art. Bidca, in : EI2, Tome 1, p. 1234
- TALBI (Mohamed), Les bida , in : STUDIA ISLAMICA, XII,1959, p.p. 43-77.

29) المصدر نفسه، ص 127.

30) المصدر نفسه ص127.

31) المصدرنفسه، ص 128.

32) رواه البخاري وأحمد والترمذي والنسائي.

33) انظر كتابنا: إسلام المتصوّفة، بيروت، دار الطليعة، 2007، ص 20.

34) المجادلة 58/ 22

35) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 129.

36) الممتحنة 60/ 8-9

37) طبقات علماء إفريقية وتونس ص ص 132- 133.

38) نفسه، ص 131.

39) الجاحظ، كتاب البخلاء، تحقيق وتعليق: الحاجري (طه)، ط.7، القاهرة، دار المعارف، 1990، ص 170.

40) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص 133.

41) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

42) المصدر نفسه والصفحة نفسها

43) عن الملامتية انظر: عفيفي (أبو العلا)، الملامتية والصوفية وأهل الفتوّة، القاهرة، 1945. وعن مفهوم تخريب الظواهر انظر: الراشدي (عمر)، ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب سيدي أحمد ابن عروس، تونس، 1886، ص 280 وما بعدها.

44) طبقات علماء إفريقية وتونس، ص ص 136-137.

45) المصدر نفسه ص 137.

46) وذلك ما يفسر المحنة التي أصابته فقد ضرب و أودع السجن، انظر: التميمي (أبو العرب)، المحن، تحقيق: عمر سليمان العقيلي، ط.1، الرياض، دار العلوم، 1984.

47) عبيد (هشام)، تونس وأولياؤها الصالحون في مدوّنة المناقب الصوفية، ص 188.

48) معالم الايمان، ج 1، ص 280.

49) المصدر نفسه، ص 281.

50) انظر: عبيد (هشام)، تونس وأولياؤها الصالحون في مدونة المناقب الصوفية، ص 58.

51) معالم الايمان، ج 1، ص 282.

52) معالم الايمان، ج 1، ص 283

53) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

54) انظر: ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت، عالم الكتب، د. ت، ص 354.

55) التخلية هي التخلي عن مرذول الصفات والتحلية هي التحلي بمحمود النعوت، انظر: الزوبي (محمود)، معجم الصوفية، ط.1، بيروت، 2004، مادة «تحلي»، ص 78، ومادة «تخلي»، ص 79.

56) هذا عنوان كتاب للهروي الأنصاري، نشره: منصور (عبد الحفيظ)، تونس، دار التركي للنشر، 1986؟

57) الأصبهاني (أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، 1967، ج10، ص13.

58) السلمي (أبو عبد الرحمان)، طبقات الصوفية، تحقيق ج. بيدرسون J. Pederson، ليدن بريل، 1960، ص139.

59) انظر كتابنا: إسلام المتصوّفة، ص ص 20-21.

60) كذا في المطبوع والصحيح: يُعِنْك

61) معالم الإيمان، ج 1 ص ص281-282

62) انظر دلالاتها الرمزية في: شبل (مالك)، معجم الرموز الإسلامية: شعائر - تصوّف - حضارة، تعريب: الهاشم (أنطوان)، الطبعة الأولى، بيروت، 2000، ص ص 16 - 17.

63) جاء في القرآن ﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾، البقرة 2/ 51 ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ الأعراف، 7 / 142.

64) رواه ابن الجوزي في الموضوعات.

65) انظر كتابنا: إسلام المتصوّفة، ص 136.

66) انظر أطروحتنا : وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوّف وتاريخيته، بيروت، دار الطليعة، 2008 ص ص 272 -273.

67) معالم الإيمان، ج 1، ص 229.

68) رواه الترمذي.

69) انظر: الزوبي (محمود)، معجم الصوفية، ص ص 98 - 99.

70) انظر : ابن خلدون، شفاء السائل إلى تهذيب المسائل، تحقيق: أبو يعرب المرزوقي، تونس - ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1992، ص 194.

71) المصدر نفسه، ص 195.

72) المصدر نفسه، ص 197.

73) عن علاقة زهاد القيروان وإفريقية ومتصوّفتهما بنظرائهم في المشرق والمغرب والأندلس، انظر: الكحلاوي (محمد)، الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، ص ص54 - 62.

74) نفسه ص ص123-124.

75) نفسه، ص142.

تطوّر الوعي الصوفي بإفريقية وبلاد المغرب من خلال مقاربة نسقيّة في شرح الصّلاة المشيشيّة

محمد الكحلاوي (*)

يبدو أنّه بات من الضّروري منهجيّا ومن الوجيه منطقيّا أن ننطلق في التّأسيس لمسار بحث معاكس لما ألفنا بشأن الدّراسات والبحوث المتعلّقة بتصوّف بلاد المغارب ومن ضمنها إفريقيّة (تونس)، وأن نبدأ في القطع مع ما دأبنا على مطالعته، وتلقّيه حول تاريخ التصوّف بإفريقيّة والغرب الإسلامي وتجارب أعلامه ومسارات تيّاراته الفكريّة والأخلاقيّة. . . ولعلّ من شأن هذا المسار الجديد في البحث أن يقود حتما إلى إمكان التّأسيس لخطاب نقدي، ولطرح جديد بخصوص التّجربة الصوفيّة لتونس وبلاد المغارب، وذلك إذا أحكمنا الاطّلاع على أمّهات المصادر وجديد الدّراسات المنجزة مشرقا ومغربا في هذا المجال. ويمكن أن نوجز ذلك في نقاط ثلاث أساسيّة:

1) ترى بحوث المستشرقين ومن تأثّر بها من الدّارسين ببلاد المغرب العربي -على الأخصّ من انتمى منهم إلى حقل التّاريخ والأنتربولوجيا- أنّ تصوّف تونس وبلاد المغارب طرقي شعبي، مداره الممارسات الطقسيّة، ويقوم على إقرار قداسة الأولياء والتماس البركة منهم، وهو على عكس تصوّف المشرق (الحلاّج، النّفري، الشّهروردي) أو تصوّف الأندلس (ابن عربي، ابن سبعين، الشّشتري)، وفي هذا الرّأي الكثير من الحيف، والتّعميم، لكون نصوص صوفيّة إفريقيّة وبلاد المغارب ثريّة بالمعاني حبلى بالأشعار والأفكار، ونصوص المناقب والأحزاب والمذاكرات تطفح بقيم الحق والخير والجمال.

2) أنّ نسيان المصادر المخطوطة لهذا الفنّ -التصوّف- وعدم الإقبال على تحقيقها ودراستها، ولا سيّما أنّ منها ما اكتشف مؤخّرا (1)، كان وراء تلك القراءة الآحاديّة الرّؤية التّي أنتجها الاستشراق التّقليدي (كوبلاني ودوبان Coppolani et Depont برنشفيك R. Burunschvig وجاك بيرك J. Berque وديل إيكلمان D, Eickelman) وظلّ كمّ هائل من البحوث في مجال التصوّف أسيرا لأطروحاتها واستنتاجاتها.

3) إنّ التقليل من شأن كتب المناقب والتّراجم والطّبقات في مجال التّعريف بالأولياء، والزّهاد والصوفيّة، وعدم قراءة منطوق نصوصها جيّدا، كذلك

*) جامعي، تونس

إهدار تلك التّراجم أو نوعيّة المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في الكتابة الصوفيّة المغاربيّة، من شأنه أن يعطّل نسق تقدّم الكتابة في التّصوف. إنّ كتب المناقب والتراجم تحيل في عمق نظامها الفكري إلى نسق صوفي عالم (خطاب معرفي حكمي في الفكر الصّوفي) ذاك ما نجده في كتاب عبد الحق الباديسي «المقصد الشّريف والمنزع اللّطيف في التّعريف بصلحاء الرّيف»(2) الذّي ألّف مباشرة بعد كتاب «التّشوف إلى رجال التصوّف» للتادلي (ابن الزيات) كذلك مصنّف ابن عيشون «الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس»(3)، و«معالم الإيمان» للدّباغ القيرواني(4) وكتابه «مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب»(5). كذلك مناقب أولياء تونس(6)، و«درّة الأسرار في مناقب الامام الشاذلي» لابن الصبّاغ الحميري(7)، و«المعزى في مناقب أبي يعزى» للهروي الشاذلي(8)، وكتاب «سبك المقال» لابن الطوّاح(9)، و«نور الأرماش في مناقب القشاش»، للمنتصر ابن أبي لحيّة القفصي(10). وغير ذلك من النّصوص المصدريّة التّي لم يوفّها بعد الدّارسون حقّها دراسة وبحثا، قراءة وتأويلا، وقد حاولنا في أطروحتنا «الفكر الصّوفي بافريقية والغرب الاسلامي»(11) لنيل شهادة الدكتورا أن نسهم في التّأسيس لذلك.

أمّا في دراستنا هذه، سنحاول أن نقدّم نموذج بحث نبرهن من خلاله على وجاهة الرّأي الذي تمّت الإشارة إليه أعلاه بخصوص حضور أبعاد التّنظير والعمق المعرفي في المقول الصّوفي لأعلام تونس وبلاد المغارب. وسنبيّن ذلك من خلال رصد أوجه قراءة نصّ «الصّلاة المشيشيّة»، إذ استحالت تلك القراءات إلى فنّ للفهم وعمق في بناء المعرفة وتنظير تجربة التخلّق والتحقّق، معنى هذا أنّ محاور هذه الدّراسة تدور في عناصرها الأساسيّة على رصد تطور الوعي الصوفي للمدرسة المشيشية الشاذلية منذ القرن السابع للهجرة (13م) إلى عصرنا هذا، ومن جبل العلم بالمغرب إلى أقطار وأصقاع عديدة في العالم، وسيكون عملنا عبارة عن مقاربة نسقية لشرح الشيخ أحمد ابن عجيبة (ت 1224هـ/ 1809م) على «صلاة القطب ابن مشيش» (12) المصطلح عليها كذلك بالصلاة «الصلاة المشيشية» نسبة إلى القطب العارف بالله سيدي عبد السلام بن مشيش (ت 621هـ/ 1227م) ('12) الذي رغم ندرة ما ألّف أو دوّن عنه، فإن منهجه في التربية الرّوحية والمعرفة انتشر انتشارا واسعا من خلال وصاياه وحكمه وأقواله التي ذكرت ضمن نصوص المدوّنة الشاذلية، وأهم ما أثر عنه نص «الصلاة المشيشية» التي كانت من أوراد الطريقة الشاذلية ومازالت في بلدان كثيرة، في مقدمتها المغرب وتونس والجزائر وليبيا، وهي وِرْدٌ ذو شأن يقرأ بإجلال كبير لدى الطرق المتفرعة عن الطّريقة الأم : الشاذلية نسبة إلى الإمام الشاذلي (ت 656هـ/ 1258م)، مع العلم أنّ الطّريقة والقادرية نسبة إلى الشيخ الجيلاني (ت561هـ/ 1165م) التي كانت بدورها من أصول الشاذلية. فلدى الجزولية (نسبة إلى الامام الجزولي ت 876هـ/ 1471م) والزّروقية (نسبة إلى أحمد زروق ت 899هـ/ 1492م) والدرقاوية (نسبة إلى مولاي العربي الدرقاوي (ت 1239هـ/ 1823م) يخلص المريدون في نسكهم، ومجاهداتهم الروحية من خلال ترديد «الصلاة المشيشية».

والصلاة المشيشية لم تكن قطّ مجرّد ورد يؤدّى تأكيدا لركن من أركان الإيمان، بل كانت ومضة كثيفة الدّلالة ورامزة، تستبطن معالم خطاب في المعرفة، وقولا في الحكمة، جاء كلاهما نتيجة لتحقّق الشيخ ابن مشيش بعلمي الظّاهر والباطن، وإخلاصه في سبر أغوار التّجربة الرّوحية وقطع منازل معراجها، وقد تجلى ذلك في ما بلغه من أسمى المقامات والأحوال تخلّقا وتحققا.

لقد تفطّن الشيخ أحمد بن عجيبة الشّاذلي الدّرقاوي إلى ثراء نص «الصلاة المشيشية» بالمعاني وعمق مداراته الفكريّة، فوضع شرحا في هذا المجال كان مختصرا من جهة مباحثه ومكثّفا في مدلولاته، ستسعى هذه المساهمة إلى قراءته، قراءة نسقية أي في ضوء براديغم Paradigme الفكر الصوفي في المعرفة والأخلاق، واستنادا إلى مفاهيم: «الحقيقة المحمدية» و«الإنسان الكامل» و«التّجليات الإلهية»، وما تحيل إليه هذه المفاهيم من تصوّرات ورؤى

تتصل بالأخلاق الصوفية، ونظرية أهل التصوف في المعرفة باعتبارها مطلبا مشروطا بتجربة الرّوح، وقطع المنازل في «التخلق بالأخلاق الإلهية» والتحقق بالفضائل المحمدية.

1 - الشّروحات والمسار التّاريخي :

غير أنه بدا من الوجيه أن نستأنف قول من سبقنا بخصوص النّظر في إشكالية مؤلفات ابن مشيش، وأهميّة مدوّنته الصوفية، هذه المدوّنة التي ظلّت في أغلب نصوصها لصيقة بمخزون المدرسة الشاذلية ذلك أن الإمام الشّاذلي وأتباعه كانوا أبرز من دوّن في سيرة ابن مشيش، وأورد من أقواله وحكمه الكثير، لتندرج بموجب ذلك ضمن نسيج البناء الفكري والمرجعي الدّيني الرّوحي لأدبيات الطريقة المشيشية الشّاذلية، ذلك ما يلمسه قارئ نصوص ابن الصّباغ الحميري (ق 7 هـ)، ولاسيّما منها **«درّة الأسرار في مناقب الإمام الشاذلي»** (13). إذ تكلّم طويلا عن سيرة الشّاذلي، وذكر أمر هجرته إلى المشرق (بغداد) بحثا عن القطب، وكان أوّل من دوّن ذاك الخبر الفريد المتعلّق باللّقاء الهامّ الذّي جرى بين ابن مشيش والشاذلي. إذ انخرط الشّاذلي في سياحة طويلة المدى إلى بلاد المشرق، بحثا عن القطب، وبعد عناء أنبأه أحد أكابر صوفية المشرق، وهو أبو الفتح الوسطي عن وجوده بالمغرب، وبالذات بغمارة بجبل العلم، ويعني الشيخ ابن مشيش الذي كان آنذاك مستغرقا في سياحات ومجاهدات روحيّة وخلوات، يتلقّى واردات ومعارف لدنية وعلوية (14). ونفس المسار سلكه ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ/ 1309م) تلميذ أبي العباس المرسي الذي اخذ عن الإمام الشاذلي، وتولّى مشيخة الطريقة الشاذلية بعد وفاة الشاذلي مباشرة، فالسّكندري يعد بحق أبرز مؤلّفي الطريقة الشاذلية، وأهمّ من دوّن نصوصها المرجعية في التّراجم والآداب والمعارف والأوراد، ففي كتابه **«لطائف المنن في مناقب أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن»** (15) دوّن الكثير من سيرة الشاذلي، ومن ضمنها خبر لقائه بشيخه ابن مشيش، ودوّن مآثر ابن مشيش وبعض أقواله وحكمه، وفي كتابه **«الحكم»** ('15) نحا نحو ابن مشيش وأبي مدين (ت594هـ/ 1197م) في قوله المعارف والحقائق والفضائل الصوفية على شاكلة حكم، تجمع بين الرّأي السّديد وقوّة الحجّة، باعتماد أسلوب فصيح بليغ دال على المعنى بأقلّ الكلام وأحسنه.

تبعا لما تقدّم تبيّن لنا أن الشيخ ابن مشيش رضي الله عنه من جهة علاقته بتلامذته يمتاز بثلاث خصال أساسيّة، ممّن نال الدّرجات العلى في التّصوف والولاية. وهذه الخصال الثلاث لها علاقة بما ألّف ودوّن عنه وبالتالي بمنزلته في التصوف الإسلامي مشرقا ومغربا على وجه الإطلاق، وفي مسار الطريقة الشاذلية عبر التاريخ.

1 - إن ابن مشيش نال درجة عالية في الطريق الصّوفي، تحقّق عندها بأعلى مراتب العرفان والولاية فهو قطب وغوث بحسب الاصطلاح الصّوفي. وبالتالي ظلّ يمثّل مرجعيّة روحية وموردا عذبا يستلهم منه السّالكون والطّالبون لطريق الحقّ، فإذا كان لا بدّ في الطريق الصّوفي من التأثير الرّوحي والمسحة الإسرارية والبركة فإن ابن مشيش يمثل ذلك باستمرار.

2 - إن ابن مشيش قطب وغوث، والقطب لدى الصّوفية من حيث هو وراث لأسرار العلم اللّدني ومتحقّق بفيض الحقيقة المحمدية، ومتصرّف في الأكوان ليس من الضروري أن يكتب وأن يكشف عن كلّ الحقائق التي أدرك أو تجلّت له، أو يفصّل القول في جميع المعارف. قلّة من أقطاب الصوفية الذين كتبوا، وكثرة لم يكتبوا، ورأوا من غير الضروري البوح بعلوم الأسرار التي يهبهم الله، والتّكلم في علوم الخواص. فهم من خاصّة الخاصّة أحباب الله، والنّاظر في الكتاب المرجعي للشيخ محي الدين بن عربي «الفتوحات المكيّة»، يدرك حقيقة ذلك، فابن عربي يذكر أخبار شيوخ تتلمذ إليهم وأقطاب عارفين أدرك منازل معارفهم ومقاماتهم لكنهم لم يكتبوا، من هؤلاء شيوخه بالأندلس والمغرب وتونس.

ومنهم الشيخ عبد العزيز المهدوي (ت 621هـ/ 1222م) الذي أثنى ابن عربي على علومه وتلقى عنه وأهدى له كتابه «رسالة روح القدس» (16) فمؤلفات

المهدوي قليلة ولكنّها ذات شأن في آداب القوم، وله نصّ صلاة شبيه بالصلاة المشيشية عنوانه «**الصلاة المباركة**» (17) والأمر نفسه نلمسه لدى صوفيّة وأولياء آخرين مثل أبي العباس المرسي (ت 601هـ/ 1204) والجزولي صاحب «**دلائل الخيرات في الصلاة على أفضل السادات**»، والشّاذلي نفسه فباستثناء أحزابه التي هي بدورها أوراد له ولأصحابه، لا نجد له إلاّ أقوالا وإشارات ونصوصا مختزلة جدا. من ضمنها كتاب صغير الحجم عنوانه «**حسبنا الله ونعم الوكيل**» (18).

3-إن صمت ابن مشيش عن الكتابة، وزهده في التّأليف يعود إلى مشكل جوهري يتعلّق بخصوصية التجربة الروحية للعارف الصوفي، باعتبارها تجربة تعاش ولا تنقال، تتجاوز آفاقها وتجلياتها قدرة اللغة/ اللسان على القول والتعبير، وفي هذا السياق بالذات كان النّفري (ت 354هـ) أول من نقد اللغة، وبيّن حدود إمكاناتها، وقولته الشهيرة «إذا اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة» دّالة بذاتها على مأزق اللّغة وإشكالية المعرفة في الكتابة الصوفية، إذ اللّغة لا تستغرق حقيقة الوجود وماهيته رغم أن الوجود لا يعدو أن يكون إلا كلمات الله المسطورة في الأفاق وتجلّيات ذات مراتب لحضرة أسمائه الحسنى وفق ما ذهب إليه الشيخ الأكبر ابن عربي(19)، ولهذا فإن الكتابة الصوفية تأخذ غالبا أسلوب الرّمز والاستعارات وتجيء شفرات دالة، دلالة برقية على تجليات الوجود ومكاشفات العارف الصوفي وعوالم الحضرة والشهود، التّي لا يمكن أن تستغرقها مفردات اللّغة البشرية، لكونها في بنيتها الاجمالية رموزا متواضع عليها للتّواصل وتسمية الأشياء.

من هذا المنطلق بالذات تشكّلت نصوص «**التّصلية**» على سيّد السادات ووضعت الواردات والأشعار و«المخاطبات» فكانت مختزلة دالّة، وومضات مكتنزة بالمعاني، بل هي شفرات ورموز تهدي القارئ والباحث في التصوف وآدابه من خارج التجربة الرّوحية، أو ذاك الذي مازال عند أول عتبات الطريق فتكون له دليلا هاديا يساعده على استكناه صور الحقائق وأسرار المعارف والتّجليات على هيئة أمثلة مجازية، واستعارات تخييلية لا غير، ولكنها ذات فوائد معرفية وتربوية وتثقيفية، بل هي الضّامن الأوّل من النظريّة الصّرفة لإمكان تحقق التجربة الصوفية وتحصيل ثمراتها المتمثلة في المعرفة اليقينية، تلك التي تستحيل علما لدنيّا وقد أشار القرآن إلى ذلك، انظر إلى قوله تعالى : «اتقوا الله ويعلّمكم الله»، وقال في شأن الخضر عليه السّلام «عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما» (الكهف، الآية 65)، وهكذا فالقطبانيّة منزلة تمنح للعارف الصّوفي سعادة روحيّة قصوى، وخلاصا سرمديّا في الدّارين، وهذا يؤكد أن التّفكر صوفيا أو بالتصوف بمعزل عن المجاهدة الروحية والتخلق بالأخلاق الإلهية لا ينتج لصاحبه أي منزلة وجودية، ولا يبلغ بصاحبه أي مقام من المقامات الصوفية.

استنادا إلى هذا تصبح قراءة نصّ «الصلاة المشيشية» مقاربة ذات فائدة، وهي ممكنة في سياق محدّد، ومشروطة بمقدّمات وتصوّرات هي بديهيات التجربة الصوفية وشروط إمكان تحقّقها. هذه الشّروط التّي استحالت لدينا بمثابة قواعد منهجية ومقدّمات نظرية نقرأ في ضوئها نصّ «الصلاة المشيشية» بما يتوافق مع البناء المنطقي الدّاخلي لنص هذه الصلاة الذي يحيلنا أحيانا إلى أقوال ابن مشيش، وحكمه، ابتغاء فهم قصد المؤلف، أو بلوغ إدراك يمكن أن يكون موافقا لمقصد المؤلف.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن شرح الصلاة المشيشية لابن عجيبة يندرج ضمن سلسلة من الشروحات على هذه «الصلاة» وضعها صوفية كبار، ابتدأت منذ القرن السابع للهجرة (13م) وتواصلت إلى القرن الثاني عشر للهجرة (18م) وهو قرن ابن عجيبة في مجال الفكر الصوفي. ويعدّ شرح الشيخ محمد بن أحمد بن محمد بن داود التونسي المعروف بابن زغدان (ت 881هـ/ 1476م) أوّل شرح وضع خصّيصا للصّلاة المشيشيّة، وتتوالى الشروحات بعد ذلك ليصل عددها خمسة وعشرين شرحا كان آخرها «شرح الشيخ محمد بن أحمد العروسي المرون (ت 1416هـ/ 1995) (20)، ووضعت نصوص

أخرى في التعليق على الصلاة المشيشية والاستلهام منها سميت بالمزج قال الأستاذ محمد سعيد صمدي: «وهناك لون آخر من الكتابة يفسّر إعجاب الصّوفية بهذه التصلية، ذلك أنهم ينطلقون من كلماتها ليمزجوا بها دعاء أوسع وأكبر يسمّونه «مزجا أو تضمينا»، والنّاظر في مثل هذه النصوص، يجدها مليئة بالمعجم الصّوفي الذي يفرغ فيه صاحبه أخصّ معتقداته في التّوحيد والحقيقة المحمّدية وأسرار مواجده وإشراقاته. ومن الجدير بالإشارة أنّها نصوص تحتاج بدورها إلى شرح وتبسيط، لما يكتنفها من غموض ورمزية» (21).

وقد حظي نص «شرح الصلاة المشيشية» لابن عجيبة بعناية فائقة من قبل الدّارسين قديما وحديثا لكونه أوّلا اشتمل على ترجمة ضافية ووافية لحياة القطب سيدي عبد السلام بن مشيش (22)، وثانيا لأن هذا الشرح جاء بناء على اقتراح من الشيخ سيدي محمد البوزيدي (ت 1229/ 1813م)، أحد كبار مشائخ الطريقة الدّرقاوية الشّاذلية (22')، وشيخ بن عجيبة نفسه الذي يقول: «وبعد فهذا شرح لطيف، على تصلية القطب الجامع، سيدي عبد السلام بن مشيش نفعنا الله بذكره، وأفاض علينا من صبّ فيضه آمين. ندبني إليه شيخنا، العارف الرّباني، قدوة السائرين، ومربّي الواصلين، سيدي محمد بن أحمد البوزيدي الحسني، فأجبته إلى ذلك، رجاء التحقيق بمحبته، والشرب من فيض مدده... (23).

وثانيا اعتبار لكون شرح ابن عجيبة على الصلاة المشيشية جاء موصولا بما تقدّمه من معارف السّادة الصوفية ومقالاتهم في العلوم اللّدنية أو في ما يصطلح عليه الشيخ الأكبر بعلوم الأسرار بدءًا من الجنيد (ت297هـ) والحلاج والحكيم الترمذي وصولا إلى الحاتمي ابن عربي وابن سبعين والششتري (ت 668هـ) والشّاذلي والسّكندري، ثم وصولا إلى المتأخّرين من شيوخ ابن عجيبة، قال عبد الصمد العشّاب: «وفي هذا الشرح (شرح ابن عجيبة) تكثر تدخّلات المؤلّف بالنّظر الثاقب في مسائل (صوفيّة)، ويورد سماعاته المباشرة من الشيوخ فهو يقول: وقد سمعت شيخنا البوزيدي، وسمعت شيخ شيخنا مولاي العربي الدرقاوي إلخ....» (24). ومن ناحية الأسلوب والمبنى فإن ابن عجيبة استطاع عبر هذا الشرح «أن يضفي على الصلاة المشيشية معاني راقية في طرائق الصّوفية، ويتحدّث بأسلوب أدبي عال وعبارات رائقة» (25)، تلوح من الأسطر الأولى لهذا الشرح، وتساهم بذلك في توسيع مجال الدّلالة والانفتاح بالمقول الصوفي لابن مشيش في الحقائق والمعارف والمواجد على عوالم قصيّة، وأبعاد رمزية تتعلق بالفكر الصّوفي في أمّهات مسائله وأدقّ مفاهيمه التأسيسية، يقول ابن عجيبة في فاتحة شرحه على الصّلاة المشيشية: «نحمدك يا من تجلّى لقلوب أوليائه بكلّ جماله وبهائه، فتنزّهت في رياض ملكوته الأفكار، ونشكرك يا من تولّى أسرار أنبيائه وأصفيائه، فخاضت في بحار جبروته الأسرار، ونصلّى ونسلم على بذرة الوجود» (26).

إن النّاظر في شرح صلاة القطب ابن مشيش لأحمد بن عجيبة استنادا إلى مفاهيم الفكر الصّوفي في المعرفة والوجود والأخلاق، يجد أنّ هذا النصّ يستبطن كل مسائل الفكر الصوفي استبطانا، جسّدته صياغة نموذجية لعناصر هذا الفكر، وهي صياغة تدّل دلالة مطلقة على أن العارف بالله القطب ابن مشيش في نصّه المختزل «الصلاة المشيشية» طرق كل مسائل التصوف، وتكلم في الحقائق العالية والمواجد والمعارف اللّدنية، وفي مقدمتها «الرّبوبية» و«الوحدانية» و«الحقيقة المحمدية» والمعرفة الذوقية، وتكلّم-كذلك-كلام العارفين الذائقين في «النبوة والولاية» وفي الشريعة والطّريقة والحقيقة، وفي القدرة الإلهية والأفعال الإنسانية، وفي الميثاق وآيته وفي التخّلق بالأخلاق الإلهية والصفات النبوية عبر «التخلية والتحلية» وفي «الفرق والجمع»، ولئن سبق أن أشرنا إلى أنّ كلامه جاء مختزلا دّالا دلالة رمزية على المعنى إلى حد أمكن معه أن نعتبره شفرات تومئ، وإشارات تدلّ فإن نصّ هذه الصلاة لا يحتاج إلى تأويل بعيد إذا كان القارئ عارفا بعلوم السّادة الصّوفية وحكمهم، قال الحسين بن منصور الحلاج «من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عباراتنا»

وقال أيضا: «الألفاظ تجري بحسب العبارات ومعادن الحق مصونة على الألفاظ والعبارات» (27).

لقد أدرك ابن عجيبة أن خطاب ابن مشيش في التصلية ترجمان لتجربة روحية عميقة، وأنّ كثافة لغته مرآة لثراء معانيه، وما نجم عنها من لذّة مشاهدات وعظيم تجلّيات، وفي هذا قال سيدي محمد الحرّاق (ت 1261هـ/ 1845م) في شأن الحكمة: «إنّ العارف إذا أخذ عنه كان متكلما، وإذا ردّ إليه كان قلما، فهو على كلّ حال سفير الأنوار وترجمان الأسرار ولكل مقام مقال» (28).

2 – الحقيقة المحمّدية :

تكلّم الشيخ ابن عجيبة في «شرحه على صلاة القطب بن مشيش» عن مسألة «الحقيقة المحمّدية» باعتبارها من أمّهات المسائل الصوفية في مواضع كثيرة من تأليفه هذا، تبدأ صلاة ابن مشيش بقوله : «**اللهم صلّ على من منه انشقّت الأسرار، وانفلقت الأنوار**»، يفهم ابن عجيبة ذلك في ضوء مبدأ «الحقيقة المحمدية» الذي يعني لدى أهل العرفان أن الذّات المحمّدية كانت موجودة منذ الأزل في العالم العلوي على صورة قبضة نورانية خلقها الله قبل أن يخلق العالم، والإنسان، ومنها انبجست كلّ العلوم والفهوم ورسالات الأنبياء، وفيها تجلّت أسماء الحقّ، وهذا من معاني الحديث النبوي: «**كنت نبيّا وآدم بين طين وتراب**». ومن الذات المحمّدية انطلق فعل الخلق والإيجاد. يقول ابن عجيبة: «أسرار الذات العالية... كانت قبل ظهور نوره محجوبة باطنيّا (28')، تجلّى فيها الحقّ تعالى باسمه الباطن، فلمّا أراد أن يتجلّى باسمه الظاهر أظهر قبضة من نوره، فقال كوني محمّدا، فمن تلك القبضة المحمّدية تكوّنت الأكوان....» (29)، ويتأكد هذا المنحى أكثر حين يتطرق ابن عجيبة إلى شرح قول الشيخ ابن مشيش و«**فيه ارتقت الحقائق ، وتنزّلت علوم آدم**» فيقول: «وفيه أي في سماء قلبه الصافي ارتقت أي ارتفعت وأشرقت شموس الحقائق» العرفانية والأسرار الرّبانية، والعلوم اللّدنية... ولذلك اجتمع فيه من الحقائق. ما افترق في غيره. فكان باطنه عليه الصّلاة والسّلام، معمورا بنور الحقائق» (30). في هذا قال الحلاج : «سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السّرج وساد. قمر تجلّى بين الأقمار كوكب برجه في فلك الأسرار سمّاه الحقّ أميّا لجمع همّته وحرميّا لعظم نعمته، ومكّيا لتمكينه عند قربته» (31). ومن ثمّة يخلص الحلاج إلى تأكيد مبدإ «**الحقيقة المحمدية**» باعتباره مبدأ جامعا لكل الحقائق، والمعارف وبالتالي رسالات الأنبياء جميعا، وذلك بدليل قوله: «أنوار النّبوة من نوره (صلّى الله عليه وسلّم) برزت... (و) همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم» (32)، يبدو هذا المقام في كمال النبوّة والتحقّق والمعرفة اللّدنية، هو مقام «**الإنسان الكامل**» المتعذر معرفته على «الخلائق» وفي هذا المعنى يتنزل قول ابن مشيش: «**فأعجز الخلائق، وله تضاءلت الفهوم**» يقول ابن عجيبة : «وحيث اجتمعت في نبيّنا عليه الصلاة والسلام الحقائق، وعلم التشريع و(كذلك) علوم الأولين، والآخرين عجز الناس عن معرفته» (33)، وهنا يستشهد ابن عجيبة بالحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه رسول الله (ص) عن نفسه «والله **ما عرفني حقا غير ربي**»، ليؤكد هذه الحقيقة التي قال بشأنها ابن مشيش: «**وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منّا سابق ولا لاحق**»، يقول ابن عجيبة : «فلم يقدر أحد أن يفهم ما خصّه الله به من الأسرار الإلهية، والمواهب الباطنية...وتقاصرت علومهم عن الإحاطة بالحقيقة المحمدية» (34). ولهذا السبب بالذّات جاء دعاء ابن مشيش : «عرّفني إيّاه معرفة أسلم بها من موارد الجهل»، يقول ابن عجيبة : «ثم طلب معرفته عليه السلام، المعرفة الخاصّة فقال : و«**عرّفني إيّاه**» فطلب معرفته عليه السّلام قبل أن يطلب معرفة الله، لأنه الواسطة، فلا يدخل على الله إلا من بابه، والمعنى هنا مجازي يقوم على الكناية والاستعارة ويعلّل ابن عجيبة ذلك قائلا: «لأنّ من عرفه عليه السلام»، المعرفة الخاصّة، بادر إلى خدمته ومحبّته، فيدخله على ربّه بنفسه، أو بشيخ يهديه إليه، وأتى

الشيخ رضي الله عنه، بضمير النبي (ص) منفصلا» (35)، ثم يؤكّد الشارح مبدأ وجوب الشيخ للمريد شرطا لسلوك الطريقة، وهي مسألة دار بشأنها جدل كثير، ويبيّن أنّ انفصال الضمير هنا وإن خالف بعض الشيء، ما هو راجح لدى النّحاة فقد جاء ابتغاء نيل أقصى التّأدب مع الرّسول محمّد (ص) انظر إلى قوله: «وإن كان الاتصال أرجح عند النّحاة (غير أنّه) لو قال وعرّفنيه، كما هو الأرجح، لكان ضميره عليه السّلام متّصلا بضمير الشيخ (ابن مشيش) فيفوته الأدب، إذ المصطفى ينبغي أن يكون غيره متّصلا به، لا هو متّصلا بغيره» (36)، والاتّصال هنا ممكن، بقدر التحقق بالنور المحمدي، وتجاوز المعرفة بالملكوت إلى التّحقق بالجبروت، فالملكوت شهود المكوّن في المكوّن، والجبروت هو شهود أصل الأصول والفروع، وهي العظمة الأزلية اللّطيفة، قبل أن تتجلى وتعرف، وهي عالم الأزل الهباء، حيث لا وجود إلاّ «للأعيان الثّابتة» التي كانت بمثابة تجلّ أوّل للأسماء الإلهية، وقد توسع الشيخ الأكبر في بيان هذا (37)، وجاء كلام ابن الفارض (ت 632هـ/ 1234م) في ذلك شعرا إذ قال:

صفاء ولا ما ء ولطف ولاهوى
ونور ولا نار، وروح ولا جسم

تقدم كل الكائنات حديثها
قديما ولا شكل هناك ولا رسم

وقامت بها الأشياء ثمّ لحكمة
بها احتجبت عن كلّ من لا له فهم(38).

ضمن أفق المعنى هذا يشرح ابن عجيبة قول القطب ابن مشيش **«وحياض الجبروت بفيض أنواره (ص) متدفّقة»** فيقول: «إن بحر الجبروت، فيّاض بأنوار الملكوت، وأنوار الملكوت أصلها القبضة النورانية المحمّدية، وكلّ من برز من الجبروت، فالنور المحمّدي واسطة فيه وأصل فيه» (39). وهكذا فقصارى ما يدرك العارف الصوفي من أمر الرّوح المحمّدي وبالتالي من حقيقة **«الإنسان الكامل»** أنه بمثابة المرآة التي انتقشت عليها المعاني الكلية فكانت «جامعة لأحكام الوجود الحقّية والخلقية» كما بين ذلك عبد الكريم الجيلي في شرحه على **«الفتوحات المكّية»** لابن عربي (40).

وهكذا فإنّ النّور المحمّدي من جهة اشتماله على أصول الحقائق وجواهر المعاني يصبح هو **«الإنسان الكامل»** لتحققه بالنّجدين: الشريعة والحقيقة، ولكمال منزلته في التخلق بالأخلاق الإلهية وحيازته المعارف اللّدنية. فهو إذن «الكلمة الجامعة» و«الحقيقة المحمدية» و«حقيقة الحقائق» و«بؤرة الحكمة» ومدار «دورة الملك» (41). ومعنى ذلك أنّ كلّ الأنبياء الذين تقدّموه كانوا مقتبسين من نبوّته قائمين بشريعته قبل ظهوره في عالم الحسّ، وهم بمنزلة الأولياء من الورثة المحمّديّين الذين يتعاقبون على وراثة الحقيقة المحمّدية، وتلقّي أسرار الكلمة الإلهية، والتربع روحيّا على عرش الخلافة المحمّدية في المعارف اللدنية التي هي ضمن دائرة علوم الأسرار وأسمى من دائرة علوم العقل والبرهان الفلسفة وعلم الكلام. ومنزلة علوم الأسرار هي عين مقام علم اليقين وحق اليقين، ولا يكون ذلك إلاّ للأقطاب العارفين، ويتجلّى في كمال التخلق بالأخلاق الالهية على نحو ما كان للذّات المحمّدية، وقد جاء في الذكر الحكيم: **«وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى»**، **«ولكم في رسول الله أسوة حسنة»**، وقال(ص): «أدّبني ربي فأحسن تأديبي»، فكان «خلقه القرآن». غير أنّ من جاوز هذا المقام وتحقق بحضرة الجمع من الورثة المحمديين أدرك مقام النبوة في الولاية لا في التشريع، وكانت ولايته وراثة للنبوّة وتحقّقا بالحقيقة المحمّدية في التعريف بالحق والهداية، له، وذاك من ثمرات الطريق إلى الحق، و«الطريق لمن صدق لا لمن سبق» كما قال الخرّاز. وفي هذا المستوى تبرز لنا طبيعة العلاقة بين «النّبوة والولاية» (42) التي لم يفهم حقيقة أمرها أغلب من اشتغل بهذه المسألة، لا سيّما منهم أولئك المعترضون على علوم السادة الصوفية، والقطب ابن مشيش أشار إشارة بيان وتفصيل في صلاته إلى ذلك.

3 - النبوة والولاية في صلاة ابن مشيش:

إن النّاظر في نصّ «الصلاة المشيشية» يلمس حضور التّصوّر الصّوفي العرفاني للولاية باعتبارها درجة نورانية في المعرفة، واليقين، وفي التخلق بالأخلاق الإلهية إلى حدّ تصبح معه تصرّفا في الأكوان، كما يدرك المتأمّل في هذا النّص مدى الصلة المتينة بين النّبوة والولاية من جهة كون الولاية وراثة روحيّة للنبوّة واستمرارا عرفانيّا وروحيّا للحقيقة المحمّدية اعتبارا لكون كل وليّ قطب، قائم على قدمه نبيّ، وتكون مكانته بعد مكانة ذلك النبيّ، وفي هذا قال الشيخ الأكبر : « أكمل الأقطاب المحمّدي وكل من نزل عنه فعلى قدر من ورث، فمنهم عيسويون وموسويون وابراهيميون، ويوسفيون ونوحيون، وكل قطب على حدّ من ورثة من الأنبياء، والكلّ من مشكاة محمّد عليه السّلام الجامع للكلّ» (43). ففي هذا السياق بالذات نفهم قول ابن مشيش : «...واحملني على سبيله إلى حضرتك حملا محفوظا بنصرتك ... وزجّ بي في بحار الأحدية وأنشلني من أوحال التوحيد». إن الدّخول في بحار الأحدية ودعوته إلى «التّحقّق بالحقّ» و«الجمع به» المعبّر عنه بمقام «الجمع» ضدّ «الفرق» لا يكون إلاّ من ثبتت ولايته وتحققت قطبانيته، قال ابن عجيبة : «... كان باطنه عليه الصلاة والسلام، أعطاه القوة من الجهتين: ظاهرا معمورا بالشرائع، وباطنا معمورا بالحقائق، ولا يكون هذا إلاّ له عليه الصلاة والسّلام، أو لمن كان على قدمه(ص)» (44)، وهنا تجدر الإشارة إلى ما قال به ابن عربي: على قدم كلّ وليّ نبي وأن القطب موضع نظر الله من العالم في كل زمان وهو على قلب إسرافيل عليه السلام (45). ولنتبع شرح ابن عجيبة على صلاة القطب ابن مشيش في هذا السياق بالذات، ويمكن أن ننطلق من قوله وبعد أن كان عليه الصلاة والسلام دالاّ على الله، كان حاجبا من حجوب الحضرة، لا يدخلها أحد إلا على يديه فلذلك قال (ابن مشيش) : **«وحجابك»** ... فكلّ من دخل على يديه عليه السلام، وعظّمه، واتّبع سنّته، أدخله الحضرة على نعت الهيبة والوقار والأدب، فاستقرّ في الحضرة على الدّوام» (46) ومن هنا يصف ابن مشيش مقام رسول الله (ص) فيقول: «الأعظم القائم لك بين يديك»، يفسر ابن عجيبة ذلك باعتباره «أدبا فتعظيما» (47)، ولمّا يدعو ابن مشيش قائلا : «اللهم ألحقني بنسبه(ص) فإنه يعني النسب الطيني والدّيني في آن، وأراد دوامه على متابعته عليه السلام، وإلا فلا ينفع النّسب مع عدم الأدب» (48)، ولمّا يقول الشيخ ابن مشيش: **«وحقّقني بحسبه»** فإنه أراد أن يكون على قدمه(ص)، فإن الأولياء رضوان الله عنهم، منهم من يكون نوحيّا، ومنهم من يكون ابراهيميا، ومنهم من يكون موسويّا ومنهم من يكون عيسويّا ومنهم من يكون محمّديا، وهو أعظمهم لجمعه ما افترق في غيره» (49). بهذا تتّضح لنا حقيقة العلاقة بين النّبوة والولاية، ومن خلال كلام ابن عجيبة هذا الموصول بكلام الشيخ الأكبر إلى حد يبدو معه إعادة كتابه له أو استشهادا تضمنه نسيج الشرح، يمكن أن نجني فائدتين اثنتين على غاية من الأهميّة:

1 - من خلال شرح الصلاة المشيشية تتجلّى معالم العلاقة المتينة والمتواصلة بين حلقات تصوف الغرب الإسلامي من ابن عربي (ق7هـ) إلى ابن عجيبة (ق12هـ) على صعيد الشكل والمضمون» (50).

2 - تأكّد الفكرة التي دافعنا عنها في أطروحتنا حول «الفكر الصوفي بإفريقية والغرب الإسلامي»، وهي أنّ تصوف الغرب الإسلامي وحدة متناغمة في أجزائها ذات بناء نظري متجانس قائم على التنوّع داخل الوحدة، وليس تصوّفا طرقيا شعبيا يقابله تصوّف نظري علمي أو سنيّ يقابله آخر فلسفي. إنّ تصوف الغرب الإسلامي يجمع بين عمق الفكرة والأخلاق العملية مع الإخلاص في التجربة الروحيّة، ومن ثمّ جاز منطقيّا، وفي ضوء البناء النّظري والمعرفي للفكر الصّوفي بالبلاد المغاربية أن نقرأ صلاة ابن مشيش استنادا إلى «الفتوحات المكيّة» للشيخ الأكبر وباعتماد معارفه، وفي ضوء أهم مفاهيم « تصوف أهل الحقائق»، هنا نصل إلى إشكالية مازالت تحيّر الباحثين في التصوف والمنشغلين بالدّراسات الصوفية وهي قضيّة التصنيف: تصوف طرقي أو شعبي وآخر فلسفي إشراقي أو نخبوي، كذلك تصوّف بحسب المذاهب الكلامية: سني،

شيعي، زيدي، إنّها تعريفات متهافتة وهشّة، تأتي من خارج المنظومة الصوفية، وتساهم في تشتيت وحدة المقول الصّوفي، لكونها تجعله إمّا تابعا للفلسفة وعلم الكلام أو غير ذلك من تيّارات الفكر في الحضارة الإسلاميّة. غير أنّ العارف بمنطوق النّصوص الصّوفية وخصائص التجربة الرّوحية، يلمس أن تلك التصنيفات نبعت في الحقيقة عن عدم معرفة بماهيّة التّصوف في جوهره من حيث هو طريق إلى المعرفة واليقين منطلقه طقوس، العبادة والنسك والسّياحات التروحن، ومن ثمّة تختلف أساليب التعبير عن التّجربة، وتتعدّد مرايا الخطاب الناشئ حولها، وقد أصاب الأستاذ علاّل الفاسي، حين استند إلى قراءة الشيخ الأكبر ليقول: إن هناك «تصوف أهل الحقائق» الذين هم أقرب إلى الفلاسفة الرّوحيين الإشراقيين من جهة الشكل و«صوفية الأخلاق». وهناك «تصوّف أهل الرّقائق»، وهم الذين اختاروا أن يعبّروا عن مواجدهم شعرا ويتّجهون إلى الله بطية قلوبهم واستغراقهم في العبادة والتروحن، وهنا تجدر الملاحظة أن هذا التقسيم منهجي اعتباري لا غير لكون تصوّف أهل الحقائق لا يتم إلا بعد التخلّق بالأخلاق الإلهية، والانقطاع إلى العبادة والذّكر. أمّا التصوف الأخلاقي فمن ثمراته المعرفة والتحقق بأسمى المقامات، وذاك ما يعبر عنه أهل الرقائق شعرا أو نثرا كأنه الشعر.

4 – المعرفة والأخلاق الصّوفية :

في سياق شرحه للصلاة المشيشية قال ابن عجيبة: «الشريعة تصلح الظواهر والطريقة تصلح الضمائر، والحقيقة تصلح السرائر، (وقال) الشريعة أن تعبده والطريقة أن تقصده والحقيقة أن تشهده» (51). ومؤدّى ذلك «أن الشريعة للطالبين والطريقة للسّائرين، والحقيقة للواصلين (52)». وهكذا فإنّ نصّ صلاة ابن مشيش في جوهره مطلب من أجل المعرفة، أو مقام في المعرفة النورانية التي تبدأ بمعرفة مقام «النبوة»، ومنزلة العبدية (52')، وتنتهي هذه الحاجة إلى المعرفة بإدراك تجلّيات الحقّ والرّبوبية، فقول ابن مشيش «عرّفني إيّاه معرفة»... ثمّ استعماله «الحق والحقيقة» و«التحقق بالحق الأول»، ويحيل مباشرة إلى مقام «علم التحقيق» الذي بسط القول فيه ابن سبعين (668هـ) ورأى أنّه يتجاوز منزلة علوم الفلاسفة وحكمتهم العقلية (53)، وكما هو معلوم فإن ابن عجيبة تأثّر بابن سبعين وبتلميذه الششتري ووضع شروحات كثيرة على مؤلفاته وأشعاره، ويتكلم ابن عجيبة عن «أهل التحقيق» فيقول: «إنهم لم يثبتوا مع الحقّ سواه، وأرادوا الكلّ منه وإليه، فالكل دون الله» (54) وهذا معنى قول ابن مشيش: «وحقيقته جوامع عوالمي بتحقيق الأولّ» يعني ذلك شهود الحقيقة بظاهرها وباطنها بجميع العوالم الباطنية التي هي ملكات الإدراك ومراتبها العلم والفهم والفكر والعقل والنّظر والاعتبار (55). وهنا يصبح العارف غائبا في الحق أمره بقدرته، ووجوده به لا بنفسه.

وقد عبّر الششتري عن هذا الطور قائلا :

أنـــا بالله أنطـــق ومـــن الله أسمـع (56)

ومعنى هذا أنّ المعرفة الصّوفية تكون كشفا وإلهاما، وتلقيّا مباشرا عن الله عز وجل الذي قال في محكم تنزيله: «والذّين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا»، والمجاهدة في الله هي غير المجاهدة في سبيل الله، إنّها المجاهدة من أجل معرفة الله والتحقّق به محبّة وعرفانا، وتلك مقامات تؤدي بالسّالك العارف إلى مقام الفناء في الله والبقاء به، وهذا معنى قول الشيخ الأكبر : «وأمّا الفناء .....هو فناؤك عن العالم بشهودك الحقّ أو ذاتك، فإن تحققت ممّن تشهد علمت أنك شاهدت ما شهدت بعين الحقّ...» (57)، ومعنى ذلك أن معرفة الصّوفية هي في جوهرها العلم اللدني الذي يتلقّاه العارف مباشرة دون واسطة من الله تعالى وبه يحصل برد اليقين، وهذا عين ما تحقّق للخضر عليه السلام، الذي يرى الشيخ الأكبر أنّه صورة اسم الله الباطن، ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر، وعلوم الهوية والإنّية والعلوم اللّدنية (58)، وكل ذلك لا يدرك إلا بالكشف وبفتح من الله، وقد كان ابن عربي يقول من لا كشف له لا معرفة له.

وهذه المنازل في المعرفة والتحقق تتوقف على الإخلاص في العبادات والطاعات والانقطاع إلى الذكر والخلوات

والسياحات، وهذا معنى التخلية والتحلية (59)، التخلي عن الشواغل والنقائص والرذائل، ثمّ التحلّي بالفضائل والصفات المحمدية وذاك من منازل الإحسان.

وكما تقدّم بيان ذلك فإنّ ذلك مشروط بالإخلاص في تجربة السّلوك والمتخلّق وبإدراك حقائق علم أهل الذّوق من أقطاب الصوفيّة، وقد تبيّن لنا أنّ الفصل بين تصوّف ابن عربي وابن سبعين وغيرهم من كبار المنظّرين للفكر الصّوفي لا ينفصل في جوهره على أذواق العارفين من الأوفياء المتحقّقين بمقامات العلم اللّدني واليقين مثل ابن مدين والمهدوي والباجي (أبو سعيد) وابن مشيش والشاذلي وابن عروس وصولا إلى ابن عروس والقشاش والدرقاوي وابن عجيبة الذّين التقى فيهم التّنظير بحسن السّير في الأخلاق وحازوا مقامات العرفان والتّنوير وامتلكوا حسن التّدبير، أمّا ما حدث من بعض زيارات وطقسيات لاحقة في طرقهم فذاك من وضع الأتباع والمريدين لا دخل لهم فيه.

المصادر والمراجع

1) الباديسي (عبد الحق) المقصد الشريف والمنزع اللّطيف في التعريف بصلحاء الرّيف، تحقيق سعيد أعراب، ط2، المطبعة الملكية الرباط، 1993.

2) التادلي (أبو يعقوب) التشوف إلى رجال التصوف، ط2، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997.

3) ابن عيشون الشرّاط (أبو عبد الله) الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس، تحقيق زهراء النظام، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرّباط، 1997.

4) صدر عن المكتبة العتيقة - تونس في أجزاء أربعة بتحقيق جماعي 1968-1993.

5) الدبّاغ (عبد الرحمن) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب تحقيق هـ. ريتر دار صادر بيروت (د.ت).

6) مازال هذا المصنّف المرجعي في عداد المخطوط ضمن رصيد المكتبة الوطنية التونسيّة، تقع إحدى نسخه تحت عدد 18555 رصيد ح ح عبد الوهاب.

7) ابن الصبّاغ (الحميري أبو القاسم) درّة الأسرار في مناقب الإمام الشاذلي، ط تونس 1304هـ/ 1886 م وصدر بالقاهرة، دار الرّفاعي (د.ت).

8) الهروي الشاذلي (أبو العباس)، المعزى في مناقب سيدي أبي يعزي، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت 2006.

9) ابن الطوّاح (عبد الواحد) سبك المقال وفك العقال، تحقيق محمد مسعود جبران، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1995.

10) ابن أبي لحيّة، نور الأمارش في مناقب القشاش، تحقيق لطفي عيسى وحسين بوجرّة، المكتبة العتيقة، تونس، 1998.

11) الكحلاوي (محمد) الفكر الصوفي بإفريقيّة والغرب الإسلامي، رسالة دكتورا، أنجزناها بإشراف الأستاذ توفيق بن عامر، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة 2007، صدر راهنا عن دار الطليعة، بيروت.

12) أحمد بن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش: سلسلات نورانية فريدة، جمع وتقديم العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، 1420هـ/ 1996.

12') هناك خلاف بشأن تاريخ وفاته، قال الشيخ عبد القادر التليدي، «... وأما وفاته فكانت على المشهور سنة 625هـ/ 1227» انظر، كتابه، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان، الرباط، المغرب، 200، ص

101، وقال ابن عجيبة توفي رضي الله عنه شهيدا سنة 622هـو 1224م، انظر شرح صلاة القطب ابن مشيش، ص 11. وتردد عبد الصمد العشاب في هذا التاريخ ما بين 622هـ. و625هـ. انظر كتابه، القطب الرّباني، مولاي عبد السلام بن مشيش، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي الرباط، 1996، ص 18. وفي السياق نفسه يمكن مراجعة: تاريخ ابن خلدون، والنّاصري، الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، منشورات وزارة الثقافة المغرب، ج2، ص 263 وما بعدها. ويعدّ كتاب زكيّة زونات «ابن مشيش شيخ الشاذلي» نقله إلى العربية أحمد التوفيق (420 صفحة) مطبعة النجاح الجديدة، الدّار البيضاء 2006 أبرز مرجع حديث يمكن الاعتماد عليه في الترجمة لسيدي ابن مشيش والتعريف به وبنهجه الصّوفي.

13) الحميري، درّة الأسرار، مطبعة الدولة العصرية تونس، 1886، وصدر الكتاب نفسه في طبعة شعبية مصر (د.ت)

14) حول هذا الخبر انظر ، درة الأسرار، ط، تونس، ص 7.

15) السكندري، لطائف المنن، الكتب العلمية، بيروت، 1997.

15') تجدر الإشارة إلى أنه وضعت شروح كثيرة على كتاب «حكم» ابن عطاء الله السكندري، منها شرح ابن عباد الرّندي والنفري، مطبعة البابي الحلبي 1982، وشروحات أحمد زروق، وشرح ابن عجيبة المسمى «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»

16) صدرت بتحقيق محمد الغراب، ط، دمشق 1998.

17) نشر النص كاملا منسوبا خطأً إلى سيدي محمد الحراق في النبهاني، سعادة الدارين، دار الكتب العلمية، 1996، لكن المخطوطات تقول عكس ذلك.

18) صدر هذا الكتاب عن دار الجيل بيروت (د.ت).

19) انظر في هذا المعنى كتابنا، الحقيقة الدينية والفلسفية الصوفية، دار الطليعة بيروت 2005، فصل مراتب الوجود والتجليات الإلهية، ص 102 وما بعدها.

20) محمد سعيد صمدي، التصليات بين الذكر والفكر: الصلاة المشيشية نموذجا، ضمن، مجلة «المناهل» تصدرها، وزارة الثقافة المغربية، العدد 82-83، 2007، عدد خاص بالزّوايا في المغرب، ج2، ص 309.

21) المرجع نفسه، ص.ن.

22) ابن عجيبة، شرح الصلاة المشيشية (سبق ذكره) ص ص 10-21

22') من أكابر شيوخ الطريقة الشاذلية الدرقاوية، ولد بقبيلة بني سليمان الغمارية بأقصى شمال المغرب وبها نشأ وشب من أبرز شيوخه مولاي العربي الدّرقاوي ومن أهم تلامذته أحمد بن عجيبة وسيدي محمد الحراق التطواني، (ت 1261هـ/ 1845) وللشيخ اليوزيدي رائية ونائية ونصوص كثيرة في آداب الطريق، راجع بشأنه الشيخ التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، ص 216 وما بعدها.

23) المصدر نفسه، ص 10.

24) عبد الصمد العشاب، القطب الرّباني مولاي عبد السلام بن مشيش، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، الرباط، 1996، ص 45.

25) ابن عجيبة لمرجع نفسه، ص 43.

26) م.ن، ص 10.

27) الحلاج، الأعمال الكاملة، تقديم محمد عبّاس، رياض الرّيس، بيروت، 2002، ص 239 و ص 116.

28) محمد الحراق، الحكم، ضمن مجموع مخ-خ-حس 11948 و 89/ 94 ب. نقلا عن عبد الوهاب الفيلالي، ظاهرة اللّذة في اللغة الصوفية : أصول وتجليات وبواعث، مجلة «المناهل» المغربية (العدد السابق الذكر)، ص 272.

28') في الأصل باطنية لكن ذلك لا يستقيم من جهة قواعد اللغة العربية.

29) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب بن مشيش، ص 16.

30) م.ن. ص 19.

31) الحلاج الطواسين، دراسة وتحقيق لويس ماسينيون، باريس 1913، ص 197.
32) م.ن، صص 119 - 120.
33) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب بن مشيش، ص 22.
34) م.ن، ص 23.
35) م.ن، ص 28.
36) م.ن، ص.ن
37) ابن عربي، الفتوحات، ج2، ص 100 وما بعدها. وانظر فصوص الحكم، ص 48، 49.
38) ابن الفارض، الديوان، ط.دار صادر بيروت، (د.ت)، ص 142.
39) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص 26.
40) ذكره يوسف زيدان في مؤلفه الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، ط2، دار الأمين، القاهرة 1998، ص 134.
41) هذه الاصطلاحات الصوفيّة الدقيقة أغلبها للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وهي تدلّ في مجموعها على «الحقيقة المحمدية» وبحسب مقام الكلام، ومنزلة التّجلي (انظر في هذا الجزء الأول من كتابه الفتوحات المكية، وانظر كتابه فصوص الحكم، تحقيق أبي العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي 1980.
42) في الباب الثالث عشر من الفتوحات المكية بيّن ابن عربي كيف أنّ الرّوح المحمّدي حقيقة برزت في عالم برزخي، وجد منذ الأزل، تجلّى على نحو باطن في الأنبياء والرّسل السابقين، وتجلّى ظاهرا في حياة خاتم النبيئين وإمام المرسلين محمد ذاته. وتلك الحقيقة هي التي يتولى الأولياء القيام بها بحسب وراثتهم لمقام القطبانية والغوثية، وهذا معنى «دورة الملك».
43) ابن عربي، الرسائل ط1، لكتاب، منزل القطب 1948، ص6
44) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش ص 19.
45) ابن عربي، المصطلحات، ملحقا بتعريفات الجرجاني، ص 310
46) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش ص 17
47) م ن، ص، 27
48) م . ن ، ص ن
49) م ن ص ن
50) علال الفاسي ، التصوف الإسلامي، أعدّه المغرب، للنشر ، عبد الرحمان بن العربي الحريشي، مطبعة الرسالة الرباط، 1998، ص 19 20 انظر ابن عربي الفتوحات ج 1 .
51) ابن عجيبة ، شرح صلاة القطب ابن مشيش، ص 21
52) م . ن ص. ن
52') العبدية اصطلاح استعمله الأستاذ طه عبد الرحمن للدلالة على ضرورة طاعة الله والقيام بحق العبودية تجاهه فمصطلح العبدية يحيل على العبد والعبادة في آن.
53) ابن سبعين، بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة دار الأندلس بيروت، 1978
54 ابن عجيبة شرح، ص 32
55) م.ن، ص 32.
56) م.ص 32
57) ابن عربي، الفتوحات المكية ج 2 ط دار صادر بيروت، ص 513
58) ابن عربي، فصوص الحكم ج ط الكتاب العربي بيروت 1980، ص 197
59) ابن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش، ص 32، وانظر عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، ط، دار الأمان، المغرب.

التصوف في الغرب الإسلامي، دراسة تحليلية لرسالة نادرة للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي بعنوان تذكرة الخواص وعقيدة أهل الإختصاص

علي ساسي (*)

تمهيـد :

على الرغم من الجهود التي بذلت وما تزال تبذل للبحث والتنقيب على آثار الشيخ الأكبر، فلا تزال العديد من كتاباته مغمورة ضمن مجاميع المخطوطات المتناثرة في شتى مكتبات العالم. وحتى تلك التي تم الكشف عنها وتناولها بالدرس في إطار البحوث الجامعية والملتقيات العلمية، فإن العديد منها لم تظفر بعناية المتمكنين من لغة الضاد، ولم تحظ بالتحقيق والنشر في لغتها الأصلية (1). وتعد هذه الرسالة من أبرز هذه المؤلفات المغمورة والمغفول عنها على أهميتها، ذلك أنها تنفرد فيما نعلم، بالكشف عن جوانب أساسية تتعلق بمعتقد الشيخ الأكبر ومواقفه من القضايا العالقة كقضية الإمامة والخلافة والفرق والفتنة الكبرى. وهي مسائل قلما تناولها الشيخ في ما عرف من كتاباته بمثل هذا الوضوح. ولعل الصبغة الشخصية الخاصة للرسالة هي التي حدت به إلى كشف العذار، وعدم التحفظ كما سيأتي بيانه.

فنحن إذن أمام أثر نادر، بالغ الأهمية، سيكون في تحقيقه (2) والكشف عن مضمونه ولا شك، فرصة للمهتمين بآثار الشيخ لحسم عديد القضايا المتعلقة بفكره، سواء منها المرتبطة بأطروحاته المعرفية الفلسفية الصوفية أومعتقداته المذهبية أو مواقفه السياسية إن صح التعبير (3). وفيما يلي عرض مقتضب للتمشي المنهجي لإخراج هذا العمل : قسمنا هذا العمل إلى ثلاثة محاور، عرضنا في **الأول** ترجمة الشيخ الأكبروعرفنا بالرسالة ودوافعها والمرسل إليه، وتبسطنا في **الثاني** لتقديم وتحليل مضامينها، وخصصنا المحور **الثالث** والأخير إلى إبرازالقيمة الوثائقية للرسالة.

I - المحور الأول : تقديم المؤلف والتعريف بالرسالة ودوافعها والمرسل إليه

1 ـ ترجمة الشيخ محي الدين بن عربي :

كما أشرنا إلى ذلك في عمل سابق (4)، فقد أغنت الدراسات قديمها وحديثها، وشهرة الشيخ الأكبر عن

---

*) باحث، تونس

البحث والإطالة فيما يتعلق بحياته وملابساتها. ولذا سنركز في عملنا هذا على أهم المحطات، مع شيء من التبسط في الجوانب التي يمكن أن تفيد في فهم ظروف وملابسات هذا الأثر الذي نقدمه.

- نسبه : هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي ويكنى بأبي بكر، ويلقب بمحي الدين، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدى أهل المشرق. ولد بمرسية شرق الأندلس يوم الإثنين 17 من رمضان عام 560 للهجرة الموافق لـ28 جويلية 1165م حيث شب في أسرة متشبعة بأصول الدين والتصوف. فكان أبوه عالما بأصول الفقه، ومؤثرا للزهد والتقوى والتصوف. أما أخواله فقد تخلى أحدهم ويدعى **يحيى بن ويغان** عن ملكه بتلمسان على إثر ملاقاته **بأبي عبد الله التونسي** عابد وقته. في حين بلغ الثاني ويدعى **أبو مسلم الخولاني** درجة عليا في المقامات الروحية. أما عمه فقد انخرط متأخرا نسبيا في الطريق الصوفي، إلا أنه برع فيها وتحقق من أعلى المقامات. انتقل ابن عربي مع أسرته سنة 569 / 1172 إلى إشبيلية التي تحولت إلى مركز ثقافي وديني مشع خاصة بعد تراجع **قرطبة** بسبب الاضطرابات، فنهل من هذا النبع وتشبع من سائر علوم عصره على أيدي شيوخ ذائعي الصيت فحفظ القرآن وحذق القراءات السبع، وعلوم الحديث. وقد بدأت بوادر نبوغه الصوفي في الظهور، فدفعه والده إلى **أبي الوليد ابن رشد** لاختباره، فكان اللقاء الشهير الذي دونه في **الفتوحات** (5) والذي أظهر تمرسه في الطريق الصوفي. تزوج وهو شاب يافع بفتاة تضاهيه في الكمال الروحي والخلقي، والجمال الظاهري. فحفزت همته للتوغل في العلوم الروحية والإمعان فيها (6). فأخذ يجوب الأندلس بالطول والعرض مقتفيا آثار الشيوخ من الزهاد والصلحاء، وأهل الحديث وأتباع **المدرسة المسرية** (7). وقد تزامن ذلك مع توارد التجارب الروحية عليه يقظة ومناما. فتعرف على **شخصية الخضر** الأسطورية في ثلاث لقاءات (8). ولم يبلغ سن الثلاثين حتى استكمل ما **بالأندلس**، فشد الرحال إلى البلاد المجاورة وبالتحديد إلى **المغرب الأوسط** لملاقاة الشيخ **أبي مدين** زعيم الطائفة الصوفية ببلاد المغرب (9)، إلا أن الظروف حالت دون ذلك، فاستعاض عن ذلك بالبحث عن تلامذته، فتحول إلى **تونس** سنة 1194/590 في زيارة أولى، وفيها كان له اللقاء الثالث مع **الخضر** على سطح المركب الراسي بالميناء. كما شهد بعدها أحوالا أبهرت الناس وزادت في ذيوع صيته (10). وقد لقي في تونس حظوة لدى الحاكم الموحدي، واجتهد على عادته في تعقب أخبار أهل الطريق الصوفي ،فاطلع على **كتاب خلع النعلين لابن قسي**، والتقى **بالشيخ عبد العزيز المهدوي** (11) الذي لاقاه بشيء من البرودة بسبب ما أظهره **ابن عربي** من الزهو والشره المتعمد؛ حيث أنشد بحضرة الشيخ الأبيات التالية :

أنا القـــرآن والسبـــع المثانـــي
وروح الروح لا روح الأوانـــي
فـــؤادي عند معلـــومي مقيـــم
يشاهـــده وعندكـــم لسانـــي
فـلا تنظر بطرفك نحـو جسمي
وعـــد عـن التنعـم بالمغـــاني
وغص في بحر ذات الذات تبصر
عجائـب ما تبـدت لعيـــان
وأســـرار تـــراءت مبهمـــات
مستّـــرة بـــأرواح المعاني (12)

ثم كر راجعا إلى **الأندلس** حيث توالت عليه الأحوال، فسمع وهو في أحد الطرق أناسا يتسامرون، منشدين أشعارا قالها في نفسه أثناء إقامته **بتونس في مقصورة ابن المثنى** بالمسجد الجامع ولم يسمعها غيره، فكانت الحادثة تأكيدا له لظاهرة رجال الغيب. وتردد بين حواضر **الأندلس** وبلغ في الأثناء **مقام الفناء**، فبدأ في إلقاء الدروس الصوفية إلا أنه اصطدم بمعارضة بعض المناوئين من **الفقهاء** الذين ألبّوا ضده السلطان الموحدي، فتحول إلى **سبتة** ومنها رجع إلى **الأندلس** للقيام بزيارة وداع، تحول إثرها إلى **مراكش** حيث كوشف برؤيا أمر فيها باصطحاب أحد الأشخاص المنعوتين له، والهجرة إلى الشرق. فأتم ذلك ويمم نحو الشرق فمر **بتلمسان** ثم **بجاية** وحط الرحال بتونس في زيارة أخيرة وذلك سنة 598 / 1202 وكان قد بلغ درجة من النضج

والكمال الصوفي، فالتقى مجددا **بالشيخ المهدوي** وأقام في منزله تسعة أشهر ونيف، أمضاها في تدارس قضايا التصوف والتـأليف، **فأتم كتاب إنشاء الدوائر**، ثم تحول إلى **مكة** وفيها التقى **بشيخ إيراني** على درجة متقدمة من المعرفة بالطريق والورع، وانبهر بجمال ابنته الخلقي والروحي، فألهم **ديوان الأشواق**. وطاب له المقام في **مكة** فشرع في تأليف موسوعته الصوفية **الفتوحات المكية** والتي سيستمر في صياغتها بقية عمره ليختزل فيها عصارة آراءه وإلهاماته ومبادئه العقلية والروحية. وحوالي سنة 602 / 1204 شدّ عصا الترحال مجددا إلى **الموصل** لملاقاة الصوفي الشهير **علي ابن عبد الله ابن جامع** الذي ألبسه الخضر **الخرقة** مباشرة، فألبسها بدوره **لابن عربي** خلال هذا اللقاء. ومن **مكة** شد الرحال مجددا إلى **القاهرة** حيث اصطدم بمكائد فقهائها واضطر إلى الفرار بجلده إلى **مكة** حيث أمضى ثلاث سنوات في سكينة واستقرار انتقل بعدها إلى **قونية**، وكانت شهرته قد سبقته، فتلقاه أميرها **السلجوقي** بالترحاب. وفيها تزوج بوالدة تلميذه المفضل **صدر الدين** القونوي الذي سيكون له الفضل في نشر أفكار الشيخ والمحافظة عليها. ومن قونيا انتقل إلى **أرمينيا ثم إلى بغداد** حيث التقى بالصوفي الشهير **شهاب الدين عمر السهروردي**. ومنها عاد مجددا إلى **مكة**، حيث واجهته حملة تشهير بسبب قصائده التي نظمها خلال رحلته الأولى ولقاءه بالشيخ الايراني وابنته نظام، ولردع المفترين انكب على شرح **ديوان الأشواق** وبيان ما أشكل من رموزه، فأفحم خصومه وأظهر عجزهم وضعف إدراكهم. ثم تحول إلى **حلب** سنة 613 / 1216 حيث قوبل بالترحاب والتبجيل فأمضى فيها قرابة السبع سنوات، ثم تحول منها إلى **دمشق** سنة 620 / 1223 حيث حل في ضيافة صاحبها **الملك المعظم** صاحب الإجازة التي منحها إياه **ابن عربي** واثبت فيها قسما كبيرا من كتاباته. وخلال إقامته هذه تلقى في رؤيا منامية **كتاب فصوص الحكم** من الرسول صلى الله عليه وسلم الذي طلب منه إخراجه للناس، فأتمه سنة 627 / 1229. ثم شرع في مراجعة موسوعته الشهيرة **الفتوحات المكية** التي أودعها عصارة ما اطلع عليه وكوشف به وتلقاه بواسطة الإلهام في كل ما تعلق **بعلوم الشريعة والطريقة والحقيقة**، مختزلا بذلك مسيرة أحقاب من الترقي المعرفي الروحي وواضعا إطارا معرفيا لم يتمكن أحد من اختراقه وتجاوزه إلى يومنا هذا. وبالتوازي لهذا العمل الضخم واصل تدريس مريديه والرد على رسائلهم دون ضجر إلى أن وافته المنية في 28 ربيع الثاني سنة 638 الموافق 16 نوفمبر 1240 فدفن في سفح **جبل قسيون بدمشق**.

2 ـ مؤلفاته :

لئن ذاعت شهرة **ابن عربي** من خلال كتاباته الموسوعية **كالفتوحات المكية وفصوص الحكم ومحاضرات الأبرار** وغيرها، فإن عددها تعدى المئات ولم يتوصل الباحثون إلى حد الآن إلى اتفاق نهائي بشأنه (13). ذلك أن مجاميع المخطوطات مازالت تطل علينا بين الحين والآخر بهذه الرسالة أو تلك مما لم ير النور بعد تحقيقا ونشرا. والملاحظ أن **هذا الإنتاج الضخم**، لئن كان **مشدودا بخيط واحد رقيق يتمثل في البحث** عن الحقيقة **الروحية، فقد تلون من حيث المضمون** والشكل وحتى **الأسلوب بحسب الحالات**. فلئن درج ابن عربي على التلميح والرمز والإشارة في معظم كتاباته التي قصد بها النشر على نطاق واسع، فقد جنح في مراسلاته الخاصة إلى التصريح والكشف عن بواطن الأمور وما يعتقده ويضمره في خاصة نفسه، كما كان الشأن في رسالته إلى **الشيخ المهدوي** (14)، وكما هو عليه الحال في هذه الرسالة التي بين أيدينا، والتي خص بها الشيخ أحد مريديه، وهو ما سنتبسط في إبرازه فيما يلي.

3 ـ التعريف بالرسالة والمرسل إليه وتقديم وتحليل مضامينها وإبراز قيمتها التاريخية :

– أ – التعريف بالرسالة وتنزيلها في إطار كتابات ابن عربي :

تندرج هذه الرسالة ضمن الأعمال النادرة التي خرج فيها الشيخ الأكبر عما درج عليه في سائر

مؤلفاته المرجعية (15) فنحا فيها منحى مغايرا من حيث الدوافع عما عودنا به، ويتضح ذلك على مستويات عدة :

- **على مستوى الدوافع** الباعثة على تصنيفها، حيث يذكر الشيخ بأنه ألفها استجابة لطلب أحد مريديه في التعرف على مذهب شيخه ومعتقده. فانساق إلى شرح معتقد أهل السنة والجماعة الذي يدين به والحديث في الإمامة والخلافة الراشدة والفتنة (16). فالواضح إذن أنه ألفها بدافع شخصي وذلك خلافا لعادته في التأليف عموما حيث صرح مرارا وتكرارا بأنه إنما يعمد إلى الكتابة إما تحت الحاح الإلهام (17)، أو استجابة للأمر الإلهي (18) أو لرؤيا منامية يؤمرفيها بإخراج كتاب على نحو ما، كما كان الشأن في تأليفه لكتاب فصوص الحكم (19).

- **على مستوى الطريقة المتبعة** في كتابتها، لم يعمد الشيخ إلى ما جرى عليه في جل كتاباته من انتهاج طريقة الغموض المقصود والإشارة والتلميح دون التصريح تلبيسا على المناوئين من عامة الناس وخاصتهم (20)، بل جاء بها مكشوفة المعاني والأغراض دون تحفظ وذلك سواء فيما تعلق بالعرض المستفيض لمعتقده الإيماني أو لمواقفه من المسائل التاريخية كمسألة الإمامة والخلافة الراشدة والفرق والفتنة، وهو الأسلوب الذي سلكه في معالجة هذا النوع من الرسائل (21).

- **على مستوى الأسلوب التأليفي**، لم يلتزم الشيخ بالصرامة المعهودة في كتاباته والتي تنتظم عادة في عرض متناسق وإن غمض معناه في بعض الأحيان، بل انساق في حديث مسترسل تارة، متداخل أخرى ،وكأنه في محادثة ومحاورة عفوية أو إلقاء وعظ. فأكثر من الإستطرادات فذكر أشياء واستدرك أخرى وانساق إلى التكراربحيث تداخلت أفكاره بطريقة تشوش على القارئ متابعتها على سهولتها من حيث التعبير هذا فيما يتعلق بطبيعة الرسالة.

ب) شخصية المخاطب والظرف المكاني والزماني لتأليفها :

للأسف وعلى غير العادة، لم يذكر ابن عربي في هذه الرسالة ما من شأنه أن يعين على تحديد الشخصية المعنية بها ولا مكان تأليفها ولا تاريخه. وهذا ما يتعذر معه البتّ بصفة قطعية في هذه الجوانب ويدفعنا إلى الترجيح بحسب ما يتراءى لنا من صواب. ففيما يتعلق بالشخصية المعنية بها فقد ذكر ابن عربي بأنه" **ممن تعز عليه مسألته وتنجح لديه طلبته** فهو من المؤكد أن يكون في التابعين والمريدين لكن ليس من كبار الشيوخ الذين اعتاد ابن عربي مخاطبتهم وتسميتهم بأسمائهم والتنويه بهم. أما فيما يتعلق بمكان تأليفها فلم يتضمن النص أي إشارة إلى هذا الجانب، ولكن وباعتبار زمن كتابتها والذي سنحاول تثبيته، فالأرجح أنها كتبت أثناء تواجد الشيخ بالمشرق وبالتحديد في دمشق حيث انتهى به المطاف. وأما بخصوص تاريخ تأليفها فالنص يخلو أيضا من أي إشارة إلى ذلك، لكنه يوفر من حيث المعطيات والأفكار المعروضة ما من شأنه أن يعين على الإقتراب من الترجيح الأقرب للصحة، وهو ما أوضحه أحد الباحثين القلائل الذين عالجوا هذا الأثر (22). حيث توصل بمقارنة ما جاء في مقدمة الفتوحات بخصوص عقيدة أهل الإسلام مسلمة من غير نظر إلى دليل ولا برهان (23) وما ورد في نص التذكرة بخصوص عقيدة التوحيد (24) وبعض الإصطلاحات كمسألة **العدم الإضافي** الواردة في الأثرين بنفس الصيغة، إلى اعتبار **رسالة التذكرة** متممة **للفتوحات المكية** ومتأخرة عنها، ويعزز هذا القول عدم ذكرالتذكرة في **فهرس مؤلفات الشيخ الأكبر** التي ألفها حوالي سنة 632 ولا في **الإجازة** التي خص بها **الملك المظفر** والتي تتطابق من حيث التاريخ مع كتابة الفهرس (25). ولما ثبت أن **ابن عربي** شرع في تأليف الفتوحات سنة 598 / 1201 أي بعد انتقاله من تونس مباشرة، ولعله بدأ في ذلك أثناء تواجده فيها كما تذكر بعض الروايات، فيمكن اعتبار هذا التاريخ إذن كحد فاصل إلى الوراء بالنسبة إلى تاريخ تأليف رسالة التذكرة، في حين يبقى الحد الأقصى إلى الأمام غير محدد أي إلى

قرب وفاته. وعلى هذا النحو يمكن الجزم بأن التذكرة تندرج ضمن التآليف المتأخرة للشيخ الأكبرأي الفترة الدمشقية.

II-المحور الثاني: تقديم وتحليل مضامينها:

للإعتبارات الآنفة والمتعلقة بالأسلوب المتبع في كتابتها، ليس بوسعنا اتباع النسق التأليفي للرسالة للوقوف على مضامينها، وقد استعضنا عن ذلك باتباع منهج يعتمد العناصر الرئيسية الواردة فيها بعد تجميعها والتي يمكن إجمالها في ثلاثة وهي على التوالي :

- المسائل العقائدية وتتعلق بالتوحيد وحقيقة الرسول والنبوة والقرآن والإيمان والفرق الدينية.
- مسألة الإمامة والخلافة الراشدة ومآثر الصحابة.
- مسألة الفتنة وخلاف معسكر الشام والعراق.

1- العنصر الأول: المسائل العقائدية وتتعلق بالتوحيد وحقيقة الرسول والنبوة والقرآن والإيمان والفرق الدينية.

أ- التوحيد :

يستهل ابن عربي هذا المحور(26) بالحديث في التوحيد مستندا على آراء **ابن حنبل والشافعي** في الفقه وشيوخ الطريقة **والحقيقة** ممن تتلمذ عنهم مباشرة أو عن طريق آثارهم في ما يتعلق بالمعرفة الصوفية، وبعد إيراد حديث **الفرقة الناجية** (27) والإشهاد على معتقده الذي يتوافق ومعتقد **أهل السنة والجماعة** يـورد في وصل إضافي عقيدة **الشيخ عبد القادر الجيلاني** (28) في **التوحيد والتفريد** والتي أجمل فيها صاحبها ما تفرق لدى غيره في هذا الباب، فأتى على **صفات التنزيه والتشبيه والجمع بين الضدين**، وهي الخاصية التي ميزت **أهل السنة والجماعة** والتي نص عليها القرآن بصفة صريحة في عـديد الآيات **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾** (29) **﴿والظاهر والباطن﴾** (30). ثم يتخلص في وصل إضافي لشرح ما تقدم مثبتا أزلية وقدم الله **«كان الله ولاشيء معه»** وحدوث الأشياء. ويبين بأن **هذا الحدوث** لم يكن عن **عدم محض** بل عن **عدم إضافي**، وذلك أن هذه الأشياء وإن كانت **معدومة الأعيان فهي ثابتة في علم الغيب**، الدليل على ذلك قوله تعالى **﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه﴾** (31)، ويذكر بأن **عندية الحق** أمر نسبي لا وجودي، **والنسب ثابتة العلم معدومة الوجود**. فهي الإمكانات التي تختزنها الأسماء الحسنى والصفات العلى، والتي توجه عليها الخطاب الالهي، فظهرت بفعل كلمة **كن** (32) من **مقصورة الغيب إلى فضاء الوجود**، فتكثر الحق بما نسب إلى نفسه من هذه **الأسماء والصفات**. وهذه الإمكانات أو الأشياء، وكما هو واضح في سياق العرض، نابعة عن الأسماء والصفات لا عن **الذات الإلهية المنزهة**. وهي تحمل في أصلها وجهين، وجه إلى الخالق وهو **وجود محض** ووجه إلى طبيعتها وهو **عدم محض**، إذ ليس لها سوى **وجود عرضي فان**. **والعارفون بالله** يطلعون على هذا الأمر أثناء **معراجهم المعرفي** ويقفون على حقيقته **بالمشاهدة العينية**، فيتحققون من معنى **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾** (33). وبهذا الإعتبار تتوضح صورة الإرتباط بين **الخالق والمخلوق بين القديم والحديث**، وهي **صورة معنوية لا مادية**، وهذا الذي غاب عن الكثير ممن عجزوا عن استصاغة هذا الإعتبار، فرأوا فيه دعوة **لوحدة مادية للوجود**.

ويتوضح مما سبق بأن الشيخ وإن أوغل في الكشف عن حقائق لا يرقى إليها الفهم لدى العامة خاصة، فهو لم يتجاوز حدود الإطار العقائدي السني وهو ما سنلمسه أيضا في بقية العناصر التي تعرض إليها في الرسالة.

ب- حقيقة الرسول والنبوة :

يتطرق في هذا الفصل من الرسالة (34) إلى حقيقة الرسول استنادا إلى الأحاديث المتواترة " **أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا** " وَ" كنت نبيا وآدم بين الماء والطين " وإلى الأخبار المروية عن **علي بن ابي طالب** في تأكيد هذا المعنى، بقوله أن **الذات النورانية الثابتة** للرسول صلى الله عليه وسلم هي أول ما انخرق من **عالم الغيب** في **عالم المعاني** قبل **خلق الأكوان**. ثم تتالت **عمليات الفيض** منها فشوهدت نبوّته في السماء قبل بعثته في الأرض، فكان بذلك **آدم الأرواح** كما كان **آدم أبو الأجساد**، وهو **السراج المنير** الذي يستمد من **الفيض الأقدس الأعلى** ويمد **الأرواح والبصائر والذوات**. وقد انتقل نوره في جميع المراحل إلى أن ظهر بالصورة والمعنى في آخر الزمان رحمة للعالمين.

ثم يتخلص ابن عربي بعد هذا العرض المستفيض للكشف عن سر حروف **اسم محمد** صلى الله عليه وسلم وتشكل شخص **نوع الإنسان المحمدي في عالم المعاني** بصورة حروف اسمه، وينتهي إلى القول بأنه وتبعا لذلك، فقد ظهرت **صورة المؤمن** على شكل **الصورة المحمدية صورة ومعنى** أي مفتوح البصيرة متوجه إلى عالم الغيب.

وصورة الكافر بالصورة دون المعنى أي مطموس البصيرة يرى الحق في صورة الباطل (35). ويورد كمستند لما تقدم مقولة **الشيخ عبد القادر الجيلاني** «النبوة نور من أنوار العزة -مضيفا- بأن الرسول هو السفير بين الخالق والخلق والمترجم عن القرآن، ولذلك صارت السنة تفسيرا للقرآن، فالرسول **﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحىٰ﴾** (36). ثم يتبسط في شرح كيفية سريان نور النبوة في **مشكاة** قلب الرسول وانخراق مخبآت أسرار الأزل **لعين عقله** ليصبح المترجم بين **القدم والحدث**. فالقرآن نور والرسول متحقق بمعانيه **فهو نور** على نور، وهو الفرقان **المبين بين القبضتين** وقبلة كل وافد على الحق، والبرزخ الجامع لمعاني الأسماء والصفات وممد لسائر العوالم بحسب قوى صفاتهم واستعدادهم. وكما هو مبين لا يخرج ابن **عربي** في هذا العرض عن ثوابت السنة والأخبار المتعارفة إلا فيما يتعلق بأسرار الحروف والتي يذكر بشأنها بأنها من علوم **شيوخ الطريقة ورجال الحقيقة**، وهي علوم ذوقية ليس **لعلماء الرسوم** إليها مرقى، على أن أقل أنصبة المؤمنين منها التسليم والتصديق بها.

ج- حقيقة الإيمان :

يتناول في هذا الفصل (37) **أصول الإيمان**، فيستهل بالتعريف فيذكر بأن الإيمان هو التصديق وجملته **قول وعمل ونية وما وافق السنة**، وهو يزيد بالطاعة وينقص بالمعاصي ويقوى بالعلم، ونتيجته استقرار القلب وطمأنينة النفس. والعلم المقصود هو **العلم بالله** وهو على نوعين **معرفة سمع** وهو التصديق **ومعرفة عيان** وهو **المشاهدة بعين اليقين**، ويوفي هذا إلى **مقام الإحسان** ورتبته **حق اليقين** وهو مخصوص **بالصديقين والشهداء ومن اختارهم الله للسعادة والهداية**. ثم يتخلص للحديث في **العبودية**، فيذكر بأنها **على نوعين** أمر يحكم به على العبد في كل أحواله من صحة وسقم وغنى وفقر، ويستوجب **الرضا والإطمئنان**. وأمر يأمره به ويتعلق بالفرائض والتكاليف. ثم يتخلص من هذا، للحديث عن **شعب الإيمان وأعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى** كما هو في الحديث. ثم يستعرض آراء الفرق **كالجهمية والكرامية والمعتزلة** في تأول ما جاء في **الأسماء والصفات**. ويستدرك في آخر الرسالة فيعود للحديث في الإيمان وبالتحديد في مسألة الجنة والنار، ويكرر حديث الفرق المبتدعة، فيستعرض أصنافهم ليوفي **إلى الإثنتين وسبعين فرقة**، ويشدد في هذا الباب على نبذ هذه الفرق ومعتقداتهم ويثني على **أهل السنة والجماعة** ويشدد على وجوب التخلق بالقرآن والسنة والإقتداء بالصحابة، وهو معتقده الذي ينهي الرسالة بالإشهاد عليه والتبري مما سواه. وهكذا يثبت ابن عربي من خلال العناصر الإيمانية التي تم استعراضها **منهجه** السني وإن بدا مغايرا في فهمه للأشياء وتأوله للآيات والأحاديث لما هو متداول في المؤلفات السنية، وهو ما سنلمسه بصفة أدق فيما تناوله من قضايا في الرسالة.

2 - العنصر الثاني : الإمامة والخلافة الراشدة ومآثر الصحابة

بعد الإشهاد على نفسه إشهادا يقينيا، بأن أئمة الأمة قد أخبر عنهم الله تعالى في كتابه وهم في طي العدم **﴿واجعلنا للمتقين إماما﴾** (38) معلنا بذلك موقفه الثابت القائل بشرعية خلافة الخلفاء الراشدين على الصورة التي تمت عليها وتطرق **ابن عربي** إلى آراء الفرق حول هذه المسألة (39). فأورد رأي القائلين بوجوبها بالنص والتوقيف من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم **فرق الإمامية**، ومنها **الروانديه** القائلة بإمامة **العباس بن عبد المطلب** وذريته، ومنها القائلة بالنص على **علي** رضي الله عنه ثم على **الحسن** ثم على **الحسين** رضي الله عنهما ثم هي شورى في أولادهم إلى آخر الدهر، الأكبر فالأكبر. وذكر قول الفرق الأخرى القائلة بالنص على **أبي بكر الصديق** ومنها **البكرية والبيهسية**. وأورد في الأخير قول **أهل السنة والجماعة القائلة بالإختيار** من صميم **قريش**

وصلحائهم. وتبسط في شرح هذا الموقف الأخير مستدلا بالأحداث التي جدت عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن أبرزها أحداث السقيفة ومواقف الصحابة منها وأقوالهم فيها. ثم تخلص لاستعراض تعاقب الخلفاء الأربعة مفندا المآخذ التي روجها المناوئون لكيفية جريان الأمور على النحو المتعارف، معتمدا في ذلك على طريقته الخاصة في تأول الآيات والأحاديث واستنطاق الأحداث والمواقف. وقد أظهر قدرة عجيبة في الحجاج والتدليل على ما يراه الصواب في قراءته الخاصة للتاريخ.

3 – العنصر الثالث : الفتنة الكبرى أو خلاف معسكر الشام والعراق

على نفس النسق الذي اتبعه في تناول مسألة **الإمامة والخلافة** مضى في الحديث عن أمر **الفتنة**، فتوسع في تتبع دقائق الأحداث التي جدت إبان خلافة علي وما تبعها. فاستعرض مواقف الصحابة وآراءهم من زوايا مختلفة أبرز خلالها الدوافع التي كانت تملي عليهم تحركاتهم، منزها جميعهم عما نسب إليهم من تهاون في نصرة علي، أو اتباع هوى في الالتحاق بصف معاوية. كما تعرض إلى ظهور أمر **الخوارج** وتتبع أصولهم وبين ما استنبطه الإمام علي في مقارعتهم ومحاربتهم، وما سنه من أحكام طارئة فتح فيها بابا للإجتهاد في حروب أهل القبلة. ثم تخلص إلى الحد يث عن **أهل الشام وموقعتي الجمل وصفين** وما جرى عليه أمر الصحابة، مقدما بذلك قراءة جديدة للأحداث ،أبرز فيها الجانب النفساني العقائدي الذي رأى فيه القاسم المشترك الذي حرك الصحابة **والسيدة عائشة في** محاربة **علي**، مبينا أن الأمر لا يتعدى كونه اختلافا في الإجتهادات كما بينه الإمام علي رضي الله عنه، حيث كان لكل طرف آراؤه وترجيحاته منزها الجميع عن صفات الذم، مستندا في ذلك إلى سلسلة المراجعات والمصالحات التي انتهى إليها الفرقاء وفي مقدمتهم **عائشة وطلحة والزبير بن العوام**. فحصر أمر الخلاف في اختلاف الإجتهادات وهو الأقرب لعقلية العصر وترسباته، وأنهى هذا الفصل باستعراض مناقب بقية **أهل الشورى** المبشرين بالجنة **وأهل** بدر من **المهاجرين والأنصار**.

هذه اذا بصفة إجمالية أبرز مضامين الرسالة كما تراءت لنا من خلال قراءتنا للنص ،سعينا إلى تقديمهما في شكل محاور تيسيرا على المبتدأ والقاريء المتعجل للأخذ بناصية الأثر في غير مشقة، وتبقى للمتأني إمكانية متابعة التفاصيل في نص الرسالة.

III – المحور الثالث : القيمة الوثائقية للرسالة :

تكتسي هـــذه الرسالة أهمية لا يستهان بها بالنسبة للباحثين المهتمين بآثار الشيخ الأكبر خاصة، وكذلك بالنسبة للمريدين الباحثين عن الحقيقة في دروب المعرفة الصوفية، ويتضح هذا من خلال النقاط التالية.

- **أولا** من حيث توقيت كتابتها، فهي تندرج كما أوضحنا ضمن الكتابات المتأخرة للشيخ الأكبر، وهي بـذلك تترجم من قريب عما انتهى إليه الشيخ في تجواله الفكري والصــوفي والمذهبي، وإن كانت النهاية عين البداية من حيث الثوابت بالنسبة للشيخ. على أن ما يميز هذه الكتابات المتأخرة هو البيان الواضح والثراء المعرفي والإصطلاحي، والجرأة على طرح القضايا الشائكة. ولعل مـرد ذلك هو جو الإستقرار الذي أصبح يعيش فيه الشيخ في سنوات عمره الأخيرة، حيث كان يحظى بالإجـلال والإكبـار لدى الخاصة والعامة.

- **ثانيا** من حيث المضامين حيث اشتملت هذه الرسالة بالذات على رصيد من المعلومات حول معتقد الشيخ ومواقفه يعسر الظفر بها في غيرها من كتاباته، وخاصة فيما يتعلق بمذهبه السني الثابت سواء على مستوى المعتقد أو المواقف من المسائل التاريخية كمسألة **الإمامة والفتنة**.. وهو ما يدرأ عنه بصفـة كلية ما حام حوله من تهـم وافتراءات.

- **ثالثا** من حيث المنهجية الإستـدلالية لقراءة الأحداث واستنطاقها وإبراز ما خفي وراءها مبـرزا بذلك مؤهـلات غير معتادة في جل كتاباته.

- **رابعا** من حيث توسيع مجال المعرفة الصوفية وذلك من خلال المصطلحات الصوفية المستنبطة التي يزخر بها النص.

الهوامش والإحالات

1) العديد من الرسائل نشرت مترجمة إلى الإسبانية كملحق لكتاب آسين بالاثيوس حول ابن عربي
ASIN palacios : El islam cristianizado ،estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de murcia ؛ segunda edicion 1981 ؛ Hiperon

أو للفرنسية كما هو الشأن بالنسبة للرسالة التي بين ايدينا :
Ibn arabi , la profession de foi ,traduit de l'arabe , présenté et annoté par Roger Deladriére Sindbad, Paris1985

2) قمنا بعملية التحقيق وسيتم إصدار الرسالة محققة ومشفوعة بدراسة خلال 2010 إن شاء الله.

3) تعددت المطاعن والتهم التي ألصقت بالشيخ قديما وحديثا، فمنهم من حمله على القا ئلين بالاتحاد ومنهم من حمله على القائلين بالحلول ومنهم من نسب له لفظة وحدة الوجود وهو منها براء، والرسالة تفند كعديد كتاباته ولكن بصفة أوضح هذه المزاعم.

4) علي ساسي : دراسة وتحقيق رسالة الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، الدار العربية للكتاب 2004 ص 13

5) ابن عربي : الفتوحات المكية، طبعة دار الفكر 1994، ج 1 ص387

6) الشيخ الدكتور عاصم الدرقاوي : مقدمة كتاب عجائب العرفان في تفسير إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن لابن عربي ،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2007ص 25

7) محمد بن مسرة القرطبي (269/ 881-318/ 931)أول مفكر أصيل بدأ تدريس الإعتزال والفكر الفلسفي الصوفي في ضيعة له بأحواز قرطبة ،اضطرته ملاحقات الفقهاء إلى مغادرة الأندلس بدعوى الحج، وعند عودته واصل بث تعاليمه، وألف كتاب التبصرة وكتاب الحروف، فذاع صيته وانقسم الناس بين مؤيد ومندد بتعاليمه. اطلع ابن عربي على كتاباته وأورد منها الكثير في الفتوحات.

8) يذكر ابن عربي هذه اللقاءات في الفتوحات ورسالة روح القدس ،وتمت في اشبيلية سنة 586/ 1190 وبمسجد روطة قرب قادس بالأندلس وفي تونس سنة 590/ 1193 - انظر، علي ساسي، المرجع نفسه ص17 وكذلك ASIN palacios opcit , p 49/50

9) أبو مدين شعيب، أصيل بجاية ،كان فقيها عالما كثير الاعتكاف،التقى الشيخ عبد القادر الجيلاني فيما يزعمه البعض وأخذ عنه الطريقة، أقام عند عودته من الحج بتونس بجامع السكاجين حيث كانت له حلقة درس في علم التصوف أمها مشاهير متصوفة تونس من أمثال الشيخ المهدوي، ويوسف الدهماني وغيرهم توفي بتلمسان ودفن بمقبرة العباد حوالي سنة 598، النبهاني : جامع كرامات الأولياء، دار صادر، بيروت ج2 ص 72 - الإمام عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى، المكتبة التوفيقية ج1 ص 261

10) علي ساسي : المرجع السبق ص 16/ 17

11) عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي، أصيل مدينة المهدية بالساحل التونسي، من أتباع الشيخ أبي مدين، اشتهر بالصلاح والورع وقوة العزيمة والشدة في الرياضات النفسية، انتقل من مسقط رأسه إلى المنستير حيث أقام في رباطه مع ثلة من المتصوفة، ثم انتقل إلى تونس واستقر بضاحية المرسى (شمال العاصمة) حيث كانت له دار تزار ويؤمها المتصوفة، وكان ابن عربي من الوافدين عليه في مناسبتين (سنة 590/ 1194 وسنة598/ 1202)، وأقام في ضيافته أثناء زيارته الثالثة إلى تونس مدة تفوق تسعة أشهر، كما كان الشيخ أبي سعيد الباجي من خاصة أصحابه. توفي ودفن بداره سنة 612/ 1224 وتحول ضريحه إلى مزار إلى يومنا هذا. أنظر، علي ساسي، المرجع السابق، ص 21/ 23

12) ابن عربي : الفتوحات، ج1ص 124

13) فقد أورد هو نفسه في رسالة كتبها سنة 632 أي قبل وفاته بست سنوات، أنه ألف نحوًا من مائتين وثمانين كتابا ورسالة. وذكر عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس خمسمائة كتاب ورسالة، وقال الشعراني في اليواقيت والجواهر أنها بلغت أربعمائة كتاب، وذكر بروكلمان بأن له نحوًا من مائة وخمسين

مؤلفا بين مخطوط ومطبوع، وأثبت الدكتور محمود مطرجي في مقدمة الفتوحات فهرسة عن الرسالة تضمنت 251 عنوانا وأعقبها بقائمة مستخرجة من إجازة كتبها ابن عربي إلى الملك المظفر ذكر فيها عشرين عنوانا إضافيا مقارنة بالرسالة الآنفة الذكر، انظر، علي ساسي ،المرجع نفسه ص 20/ 21

14) ابن عربي : روح القدس، المرجع نفسه

15) فاقت مصنفات الشيخ الأكبر 400 حسب الشعراني إلا أن المؤلفات المرجعية التي خلدت آثاره تظل الفتوحات المكية وفصوص الحكم

16) مخطوط تذكرة الخواص وعقيدة أهل الإختصاص، دار الكتب الوطنية، رقم 0041128 م 2و / 3 ظ

17) ابن عربي : الفتوحات المكية، دار الفكر، ج 1 ص 88.

18) المرجع السابق، ج 1 ص 93

19) ابن عربي : فصوص الحكم

20) مما ذكره في هذا الصدد ما نصه أما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب الكتاب مستوفاة مبيّنة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها، الفتوحات ج1 ص 176

21) يقول في هذا المعنى في رسالة شخصية وجهها إلى الشيخ المهدوي بتونس ما نصه " أما المدرك الذي أومأنا إليه فبعيد أن تسمعه من غير هذه الرسالة على درج هذا التحقيق، ولكن تجده مبددا في أشياء كثيرة نوميء اليها ولا نوضح مثل هذا الايضاح" - ابن عربي : رسالة روح القدس في محاسبة النفس، دراسة وتحقيق علي ساسي، الدار التونسية للنشر 2004 ص 26/ 27

22) ROGER Deladriére , Ibn Arabi , la profession de foi , Traduit de l'arabe et annoté, Edition Sindbad , Paris 1985

23) الفتوحات ج1 ص172/ 176

24) المصدرنفسه من 6 والى 10 و

25) تضمن هذا الفهرس251 عنوانا يضاف إليها 20 عنوانا وردت في الإجازة ولم تذكر في الفهرس، انظر: مقدمة الفتوحات ج1 ص83/ 110

26) التذكرة 14 و- 18 ظ

27) قال ابن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" ان بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وافترقت على عيسى بن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وستفترق هذه الأمة على ثلاثة وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قالوا : وما تلك الواحدة يارسول الله؟ قال : الإسلام وجماعتهم، من كان على مثل ما أنا وأنتم عليه.

28) الشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني المشهور بسلطان الصالحين ومؤسس الطريقة القادرية التي منها استمدت معظم الطرق الصوفية المتاخرة أصولها وقيمها وعلومها، كان ملما بعلوم الفقه وعلوم الطريقة والحقيقة وقد ألف فيها عديد المؤلفات أشهرها، كتاب الغنية، السفينة القادرية، الفتح الرباني، فتوح الغيب(جمعه ابنه بعد وفاته)، توفي ببغداد سنة 560

29) الشورى 9

30) الحديد 3 - التذكرة 2و - 14و

31) الحجر 21

32) (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) - سورة النحل 40

33) القصص88

34) التذكرة 19 والى 27 ظ

35) التذكرة 28 و- 31 و

36) النجم 4

37) التذكرة ص 32و إلى 38 ظ

38) الفرقان 74

39) التذكرة ص 39

الهويّة الغيبيّة في الفكر الصّوفي الإسلامي

سارّة الجويني حفيز (*)

إذا أفنيتنـــــــي فيــــك
أصبحت حــرّا عتيقـــــا
« أبو بكر الشّبلي»

تتجه الفلسفة الصّوفيّة في رحلتها المعرفيّة أساسا إلى الله، وهي على ذلك منزلة روحانيّة تصل العبد المتناهي بربّه اللاّمتناهي انطلاقا من قناعة مترسّخة مفادها أنّ الإنسان يجب أن يكون على صورة الله، وأنّه المثال الحيّ للحقيقة الإلهيّة، وأنّه يتشوّف وباستمرار إلى النّدّ النّفيس في العالم الخسيس ويتوق إلى التّوصّف بأوصاف الله الكامل، وترسّخت لدى عدد من المتصوّفة ميولات واضحة للظّفر بالهويّة الغيبيّة التّي يمكن أن تلاحظ من خلال الرّغبة في إيجاد شيء من التّجانس بين المريد وربّه عبر المرور إلى الشّخصيّة الإلهيّة. ويذهب «محي الدين ابن عربي ت 638هـ / 1240 م» وفي سياق حديثه عن حظّ الإنسان من الألوهيّة في كتابه «إنشاء الدّوائر» أنّ الإنسان له نسختان نسخة باطنة وأخرى ظاهرة مضاهية للحضرة الإلهيّة» (1). وبالتّالي تتوق النّفس للعثور على نسختها الغيبيّة، كذلك تظهر هذه الدّلائل في فكر «الحلاّج ت 309هـ / 922م» لمّا استبدّ به الغيب وعبّر عن حقيقته وهتف قائلا : «وكأنّي هو وهو أنّي» (2)، تلك العبارات التّي أسالت الكثير من الحبر حول شخصه ورؤيته الصّوفيّة. ولعلّ لهذا الشّوق مقامات صوفيّة تغذّيه أهمّها مقام الفناء وهو من المقامات التّي يتعشّق المتصوّف إلى الوصول إليها وإدراك كمالاتها بتلاشي ذاتيّته وقد ورد في «الرّسالة القشيريّة» (3) ما مفاده أنّ مقام الفناء مقام من استولى عليه سلطان الحقيقة حتّى أنّه لم يشهد في الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا. وبذلك يساهم هذا المقام وإلى حدّ بعيد في ترجمة تلك الرّغبة في ضمور - الأنا - البشريّة في - الإنيّة - الإلهيّة فيتلاشى العبد بمجرّد تجلّي الحقّ، ويتحوّل وجود الصّوفي إلى وجود إشراقيّ إلهي به شهادة الخالق على المخلوق، وشهادة فرضيّة المداومة بين المطلق والنّسبي، وشهادة الرّغبة الجامحة في إدراك الكمال عبر تحطم الحواجز الذّاتيّة.

على ذلك تنبع الرّغبة في إدراك الغيب من نظرة

*) باحثة، تونس

أحاديّة للوجود يمكن أن تقرأ فيها إرادة محو الفواصل بين معاني الرّبوبيّة ومعاني العبوديّة في محاولة للظّفر بتلك الهويّة الغيبيّة.

والحقيقة أنّ نظريّة وحدة الوجود نظريّة قائمة ومؤكّدة لدى عدد من المتصوّفة ولو أنّها تنسب أحيانا إلى الفكر الفلسفيّ الصّرف فإنّ ذلك النّسب لا يلغي انتماءها إلى التّصوّف الذّي يعدّ وفي بعض أشكاله فلسفة حول الذّات وشبكة علاقاتها بالخالق والمخلوق والعوالم المحيطة بها جميعا، وهاهو أحد متصوّفة الفكر الإسلاميّ «عبد الحقّ ابن سبعين ت 669هـ / 1270م» يصرّح بشكل واضح عن تأسيسه لنظريّة وحدة الوجود بقوله «بأنّه لا موجود إلاّ الله، ولا وجود للكلّ إلاّ في الكلّ، فاتّحد الكلّ بالجزء فارتبطا بالأصل وهو الوجود» (4). وهو بذلك يقحم كلّ أشكال الوجود في الأصل الواحد بحيث تتلاشى كلّ صور الموجودات التّبعيّة.

هذا ودخول اللاّهوت من باب النّاسوت متحقّق وفي أكمل صوره فيما عبّر عنه المتصوّفة برغبة الإتّحاد والحلول، وفيه استغراق في الذّات الالهيّة ومحو للصفات النّاسوتيّة يقول «ذو النون المصري ت 235هـ / 859 م» في الصّدد : «عرفت ربّي بربّي ولولا ربّي لما عرفت ربّي» (5) وحيث صوّر الإله في موضع الغاية والواسطة الموصلة في آن من منطلق أنّ الله سار في كلّ مراتب الوجود، وأعظم مجلّي لهذا الوجود هو الإنسان ذلك العدم الذّي يحقّق وجوده من زاوية كونه صورة الله. ولقد استشعر «أبو يزيد البسطامي ت 261هـ / 874م» ضرورة التّنحّي عن الذّات في محاولة للعبور إلى الضفّة الغيبيّة والانصهار بالذّات الإلهيّة، وفي رواية تخصّه سئل : بم نلت ما نلت ؟ أجاب بأنّه انسلخ عن نفسه كما تنسلخ الحيّة من جلدها، ثمّ نظر إلى نفسه فإذا «أنا هو» (6) على حدّ تعبيره، ولك أن تنظر في كلّ ما يتردّد من فعل السّلخ في الذّهن من كشك ونزع وخروج.

وفعل الإتّحاد حاصل لدى «الحلاّج» كذلك، يمكن قراءته في آثاره من مثل قوله :

اتّحد المعشـــــــوق بالعاشق

ابتسم المرمـــــــوق للرامق

واشترك الشّكلان في حـــالة

فامتحقا في العالم المـــاحق (7)

وفي الأبيات ما يشي بأنّ «الحلاّج» لم يعد يأنس بنفسه وأنّه استهلك ناسوته في اللاّهوت الإلهي الأمر الذّي قرنه بصورة المسيح الجامع بين الطّبيعتين اللاّهوتيّة والنّاسوتيّة (8).

وقد تكرّست الرّؤية ذاتها لدى عدد من المتصوّفة لمّا أرجعوا النّفس الإنسانيّة إلى أصلها الإلهي أو إلى جوهره الأوحد القادر على احتواء التّكاثر والتّنوّع الهائل في الوجود على أساس أنّ الحقيقة الوجوديّة واحدة في جوهرها متكثّرة بأسمائها وصفاتها كما هو التّصوّر لدى «ابن عربي» الذّي علّم هذا المنحى في التّصوّف الإسلامي لمّا أقرّ بأنّ وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق، وأنّ النّظر إليهما بوجه واحد يزيل الفروق المتصوّرة.

إنّ الرّغبة الواضحة في التّوصّف بأوصاف الحقّ تقتضي حتما مجاهدة النّفس من أجل إدراك كمالاتها، ومنه يمكننا أن نتوقّف، وفي سياق المرور إلى الضّفة الغيبيّة على نظريّة كمال النّفس البشريّة، هذا المطلب الصّوفي الملاحظ لدى «الحلاّج» من حيث أنّه يذهب وفي سياق إدراكه لتلاشي الفوارق المفترضة بين - الأنا - و- الهو- أنّ الإنسان المختار الكامل ليس سوى - الأنا - المعوّضة - للهو - بمعنى الله (9). كذلك يطلق «ابن عربي» على المتصوّف العارف اسم الإنسان الكامل بوصفه يدرك ذوقا منازل كشفه ووحدته الذّاتيّة بربّه. والظّفر بالكمال متحقّق كذلك في آثار «عبد الحقّ ابن سبعين» الذّي عرّفه بكونه «وقوف على الحقّ ومعاينته، والظّفر بكماله وحقيقته» (10) والذّي قرأ فيه البعض (11) رفضه لفكرة الإله المتعالي عن العالم من باب أنّ الإنسان هو أبهى ما صدر عن الله بالفيض الأقدس، وأنّ أعلى المراتب الانسانيّة هي تلك التّي تمكّن من الالتحاق بالوحدة المطلقة، وأنّ علم التحقيق موضوعه

الإحاطة التّي يدرك به الإنسان الكامل حقيقة وجوده. وعليه يقتضي البحث عن الهويّة الغيبيّة الاستغراق في باطن الإنسان ذاته وفي مواطن نقصه ومواطن كماله ومساحة حريّته الذّاتيّة، وهي فرضيّة واردة في فكر «أبو الحسن الشّشتري ت 668هـ / 1269 م» وهو من تلاميذ «ابن سبعين».

وقد أفرد «عبد الكريم الجيلي ت 826هـ / 1422م» كتابا في المسألة «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» وربط فيه بين إرادة الكمال والرّغبة في الفناء من ناحية وبين أوصاف أهل الغيب ومراتب الوصول لديهم من ناحية، أخرى، هذه المراتب التّي تصل إلى درجة الولاية التّي تعدّ من درجات القرب والأنس بالوجه العليّ ويوصف الوليّ فيها بالفاني في حاله والباقي في ربّه «يتولّى الحقّ سبحانه رعايته» (12). والولاية هي العلامة الكبرى على الوصل والقرب والدنوّ من ذلك العالم الغيبيّ المنشود، لذلك تتردّد في مفهوم الولاية وتعاريفها لدى الصّوفيّة ألفاظ من قبيل الإصطفاء، والإتّصال، واليقظة، والأنس، والوقار، والإجلال. وقد اعتبر «الحكيم التّرمذي تـ 285هـ / 898م» الولاية درجة متقدّمة من العناية الإلهيّة تحيط بالعبد بحيث يعدّ الأولياء من معدن الأنوار الإلهيّة (13). لذلك يصرّح «الجنيد ت 297هـ / 900م» بأنّ من انتخبهم الله للولاية «أجسادهم دنيوية، وأرواحهم نورانيّة، وأوهامهم روحانيّة، وأفهامهم غيبيّة» (14). وفي تناول «عبد القادر الجيلاني ت 561هـ / 1167م» للولاية يلحق إرادة الوليّ بإرادة القدر، ويدخله في الحضرة الغيبيّة (15) عبر باب الاصطفاء، والتّسليم، والاستغراق في المشاهدة. ويعتبر «السّهروردي الحلبي 632هـ / 1234م» أنّ في طلب الولاية توغّلا في التّأله، ويؤكّد «جلال الدين الرّومــي ت 672هـ / 1273م» ومن ناحية أخرى «أنّ الوليّ وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهية» (16). وعليه ينشدّ الصّوفي إلى مواضع التّجليّ من أجل الظّفر بتلك الهويّة الغيبيّة الكامنة في ذاته، ويسعى إلى تمثّل الشّخصيّة المتألّهة بوظائفها الفائقة القدرة. وعليه يمكن أن نقول بأنّ في منحى الولاية تداخلا بين الآني والأبدي وبين المقدّس والدّنيوي بل وتتاح فيه إمكانيّة الخروج من حدود الأزمنة والفضاءات والأمكنة.

إنّ التّوصّف بأوصاف الله مطلب عزيز في الفكر الصّوفي الإسلامي باختلاف مدارسه وتعدّد مؤثّراته، ورغبة الاتّصال بالمنبع الأزلي أو المبدأ الأسمى مسجّل وبشدّة على الرغم من تفاوت إمكانات الاتّصال واختلاف سبل الوصول التّي تتدرّج تباعا من الغرام إلى الافتتان إلى الوله إلى الدّهش فالفناء ذلك المقام الذّي تتداخل فيه الأقيسة المحدّدة للزّمان والمكان، وتضطرب فيه الطرق المعرفيّة التّقليديّة القائمة على العقل والحسّ لتحلّ مكانها حالة التّذوّق الوجداني. والقراءة في الآثار الصّوفيّة على اختلافها تؤكّد وبصفة مستمرّة عن السّباق في السّفر إلى العلم اللّدني بوسائط مختلفة موصلة قد يعود الصّوفيّ فيها إلى هرميّة الرّوح لديه ليكشف عن نظرته الجماليّة للعالم وللإنسان ولله، ويتجاوز السّائد الموصوف بالنّقص وعدم الثّبات إلى مناطق أكمل وأبقى.

المصادر والمراجع

1) ابن عربي محي الدين – إنشاء الدّوائر– طبع بمدينة لندن، طبعة بريل 1336هـ/ 1919م، ص22.

2) مكارم سامي – الحلاّج في ما وراء الخطّ واللّون – رياض الريس للكتب والنّشر، لندن 1989، ص 107.

3) القشيري عبد الكريم – الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف – تحقيق وإعداد معروف زريق وعلي بلطجي، دار الجيل بيروت، الطبعة الثّانية، ص 68.

4) ابن سبعين – رسائل ابن سبعين – تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1973م ص193 .

5) عيّاد أحمد توفيق – التّصوّف الإسلامي وتاريخه – المطبعة الفنيّة القاهرة 1980 ،ص78 .

6) بدوي عبد الرحمان – شطحات صوفيّة – عن نصّ من مناقب أبي يزيد البسطامي ينسب إلى السّهلجي كما نبّه إلى ذلك ماسينيون وفق مخطوط بمدينة آل بفرنسا، ص 84 .

7) الحلاّج الحسن بن منصور – ديوان الحلاّج – حقّقه وأصلحه كامل مصطفى الشيبي، منشورات كولونيا ألمانيا ،الطبعة الثّالثة 2007، ص 71 .

8) لمزيد التوسع انظر د/ الجويني حفيز سارة – صورة المسيح في التراث الصوّفي عن دكتوراة بإشراف د/ توفيق بن عامر، نشرت في دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2010.

9) عبد الباقي السرور طه – الحلاّج شهيد التّصوّف الإسلامي – المطبعة العلميّة ومطبعتها بالقاهرة، الطبعة الأولى 1961م، ص 85.

10) ابن سبعين عبد الحقّ – الإحاطة – نشر عبد الرحمان بدوي، صحيفة معهد مدريد 1958م، ص20.

11) د/ الإدريسي محمد العدلوني- فلسفة الوحدة في تصوّف ابن سبعين – دار الثّقافة، الدّار البيضاء، الطبعة الأولى 1419هـ / 1998م، ص 116.

12) الرّسالة القشيريّة، ص 260.

13) الترمذي الحكيم – ختم الأولياء – تحقيق إسماعيل يحيى، بحوث ودراسات وعهد الآداب الشّرقيّة، ص 112.

14) انظر رسائل الجنيد عن مخطوط رقم 1374 الورقة 58، مكتبة شهيد علي باشا، تركيا .

15) للتوسّع في رؤية عبد القادر الجيلاني انظر – الجيلاني عبد القادر – فتوح الغيب – مكتبة المنار، تونس.

16) نيكلون رينولد – في التّصوّف الإسلامي وتاريخه – نقله إلى العربيّة وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، كليّة الآداب بجامعة فاروق الأول، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ص 157.

موقع الذّات في الخطــاب الصّــوفـي

صابر سويسي (*)

مقـدمـة :

يعدّ البحث في الخطاب الصوفي واستراتيجيات الكتابة فيه، عملا مضنيا وشاقا لاعتماده منظومة اصطلاحية مخصوصة وتنوع روافده الدينية والأسطورية، وتلبّس العبارة فيه بالإشارة والرمز، ولكنّ تتبّع الذّات المنتجة له يكفل الظفر بنتائج مهمّة لأنّ الصوفية يؤمنون بالطابع الفردي في تجربتهم ومن ثم يوكلون للذّات مطلق التصرّف في الخطاب واشتقاق العبارات والاصطلاحات التي بها يحمون أسرارهم ويفصحون عن أحوالهم.

وقد وضعوا لهذا الغرض ضابطا أو عقدا لا يستقيم فهم خطابهم إلا بموجبه وهو خوض التجربة وعدم الوقوف على عتبة الألفاظ، يقول الهجويري: «إذا حصل المعنى لا يفقد بالعبارة، وإذا فقد المعنى لا يوجد بالعبارة لأنّ الوهم يظهر فيها» (1)... وهذا يؤكد مركزية حضور الذات في الخطاب الصوفي سواءً لحظة إنشائه أو عند تقبله. فالمنشئ ينبغي له أن ينقل ما عاش من أحداث وأحوال والمتقبل عليه أن يستدعي هذه الأحداث والأحوال ويحيّنها أو يخوضها ليدرك كنه الخطاب وأسراره، فبدونها تبقى العبارات مبهمة والدلالات قصية مستعصية.

ولا يتوقف هذا الفهم عندهم على ما يصدر عنهم من مقالات، شفوية كانت أو مكتوبة، إنّما يطال جميع أشكال الخطاب، والأمثلة على ذلك كثيرة لعلّ أبرزها يتمثل في كيفيّة التّفاعل مع الخطاب القرآني إذ يحرص الصوفية على ضرورة تلقّيه من مصدره الأوّل أي من الله (2) لأنّه في عرفهم تلبّس بناقليه (الملك جبريل والنبي محمد) وتأثر بفهمهم ومحيطهم ولم يصل على صفته الأولى، لذا من رام الكمال في فهم القرآن وإدراك حقيقة معانيه ومقاصده عليه أن يفارق بشريته ويرقى بروحه ليسمعه من مصدره مباشرة ويتلقّى أسراره. ويفضي بنا هذا إلى القول بتوحّد الذوات إنتاجا وتلقّيا ومن ثمّ توحّد المعاني.

ومتى سلّمنا بحقيقة هذا الطرح انتظرنا أن يكون نتاج شرح الصوفية للقرآن واحدا، ولكنّ حصيلة التّفاسير الصوفيّة المتوفّرة لدينا تؤكّد خلاف ذلك، بل تقيم الحجة على مدى تفاعل الذات مع محيطها الثقافي والعقائدي والسياسي والنفسي.. وتأثر خطابها به لتباين ما تقدمه من شروح للآية الواحدة. كما يسلمنا هذا إلى الإقرار بعجز اللغة عن احتواء مقاصد الصوفية ومعانيهم لمفارقتها مألوف الناس ومواضعاتهم، وتحرّرها

*) باحث، تونس

من مقوّمات المنطق والعقل، يقول النّفّري : «لا تأخذ خبري عن الحرف . . الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عنّي» (3). ويقول أيضا: «كلّما اتّسعت الرّؤية ضاقت العبارة» (4). فلغة الصوفية وإن ولدت في رحم اللغة الأصلية واغترفت من معينها فإنّها عملت على تجاوزها وإكساب عباراتها دلالات جديدة تشتق من فضاء التجربة ومن المتصوف ذاته.

هذا فيما يخص الخطاب المتصل بخوض التجربة وسلوك أصحابها. أمّا التقنين والانتصار للتصوف فالقرائن فيه كثيرة على مدى حضور الذات وتوجيهها للخطاب، منها ما يتعلق بانتقاء الشواهد من النصوص المقدسة ومن أقوال المشايخ، ومنها تنظيم المواد المدرجة في فصول الكتب وأبوابها. . وجميعها يفضح مقاصد المؤلف وخططه لإيقاع فهم مخصوص أو الإقناع بوجهة نظر محددة. . مما يؤكد حجم تدخل الذات تصريحا وتلميحا حسب مقتضيات الحال والعصر.

وقد ارتأينا الاشتغال على هذا الموضوع انطلاقا من عرض عدد من اصطلاحات الصوفية ومقارنتها للوقوف على حجم الاختلافات بينها والبحث في أسبابها والسياقات التي أنتجتها لتأكيد أهمية حضور الذات في الخطاب الصوفي ومدى تعبيرها عن مشاغلها الوجودية والعقائدية والنفسية والاجتماعية والسياسية. .

I ـ مفهوم الذات في الفكر الصوفي :

تتجاذب مفهوم الذات في كتابات الصوفية ثنائيتا الوجود والعدم والحقيقة والمجاز، لأنّهم يحتكمون في مفاهيمهم واصطلاحاتهم إلى ما تفرزه تجربتهم من مقامات وأحوال، ولا يتقيدون بما ألفه الناس من تعابير ومواضعات. وهم يؤكّدون أنّ الصوفي يعمل على نفي ذاته وإقصائها شرطا من شروط اكتمال فعل التوحيد حيث يمحى السوى وتبقى الذات الإلاهية، وما التصوف إلاّ سعي دؤوب لإثبات هذه المقولة وتأكيدها، إذ يتجاوز العبد كل ما يعرض له من حجب وأوّلها نفسه ضمن ما يصطلح عليه بالفناء والفناء عن الفناء، ليعلق بالحضرة الإلاهية ويخضع لمطلق تصرفها وبهذا يتلاشى وجوده وتّمحي ذاته، فيسند جميع ما يصدر عنه إلى ربه ويكون مثل الريشة في مهبّ الريح لا تصرّف له ولا إرادة، يقول الخرّاز: «وليس لأحد أن يقول: أنا إلاّ الله عزّ وجلّ لسبق الكرم والإحسان» (5)، وهو ما قصده الجنيد في حديثه عن مرتبة «الشبحية» (6).

وينبثق من ثمة مفهوم جديد للباث وللخطاب: فلم يعد الباثُ العبدَ بهويته الواقعية المألوفة وسياقاتها المعروفة، إنّما أضحى من صنف ثان ومن عالم مفارق لازمان فيه ولا مكان، واستعصى بذلك حصر دلالات ما يصدر عنه من عبارات وإشارات لكونها مشروطة بمعايشة الحال نفسها وبلوغ الدرجة ذاتها، يقول السراج: "هل يجوز لنا أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه إلاّ بعد أن يكون لنا حال مثل حاله ووقت مثل وقته ووجد مثل وجده؟» (7)، وههنا تكون المواقف والشطحات كما ورد عند النّفّري والبسطامي والحلاج. . ، فمن يتأمّل في خطابات هؤلاء وينظر في شروح الصوفية لها سيجد لديهم كبير حرج وتردّد في فهمها وتأويلها وتبريرها وفهم ما غمض منها. وهو ما يفسّر اختلاف ردود الفعل إزاءها بين معترض ومكفر ومستحسن مدافع ومتوقف عن الكلام عليها انطلاقا من اعترافه بعلو مقامات أصحابها وقصر هامته عن إدراكها.

وقد ترسّخ هذا الاعتقاد في كتابات الصوفية، وأضحى ركنا ثابتا ومسلّمة لا تقبل التشكيك، مما حدا بابن عربي إلى إعلان نسبة كتب بأكملها إلى مصادر مفارقة مثل فعله مع كتاب فصوص الحكم عندما نسبه إلى الرسول عبر فعل الرؤيا إذ يقول: «أمّا بعد فإنّي رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في مبشّرة أريتها في العشر الأخير من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلّى الله عليه وسلّم كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا، فحقّقت الأمنية وأخلصت

النية.. ولست بنبي رسول ولكنّي وارث ولآخرتي حارث» (8).. وكما تردد في كثير من الكتابات الصوفية الأخرى بتبرير ما يصدر من أقوال أو عبارات غامضة وملتبسة بإسنادها إلى الله، يقول الخرّاز: «فهو من الله وبالله وإلى الله ومع الله، ذهبت نسبته وذهب حسّه.. فالعبد ولسانه لله» (9).

ويرقى من ثم الخطاب الصوفي إلى درجة الوحي وتصبح الذات البشرية أو ذات الصوفي مجرد قناة يمرّر عبرها الكلام الإلاهي. وبهذه الطريقة يتفصّى الصوفية من تبعات ما يصدر عنهم فلا يتحملون مسؤوليتها، بل يحتمون بهذا الحصن ليرموا من اعترض عليهم بالقصور ويلقوا باللائمة عليه. وفي المقابل يقدمون لأنفسهم شهادة ضمنية بالتميّز والتفرّد والاختصاص بالقرب الإلاهي، فتغييب الذات ههنا والتقنّع بباث مغاير يتحكّم في إنشاء الخطاب ليس إلاّ خطّة فيه (أي في الخطاب) يستدعيها الصوفي علامة على التوفيق الرّبّاني، وكثافة حضور هذا الأسلوب يدلّ على رغبة الصوفية في انتزاع الاعتراف بعلوّ مقام شيوخهم وسموّ تجربتهم. فإذا كانت الذات عندهم غير مستقلة ولا محايدة في تلقي النص القرآني وبثّه، وإنّما هي متأثّرة بهويّتها ومقامها ولغتها، فالأولى أن تكون مثل هذه الخطابات أكثر تلبّسا بذوات منشئيها والتصاقا بعصورهم وواقعهم.

ويبدو أنّ الإجابة على هذا الإشكال حاضرة في كتابات الصوفية، فهم يبرّرون اختلاف العبارات وتفاسيرها، سواء في ما ينقلون عن مصادر مفارقة أو في ما يشرحون من آيات قرآنية، باختلاف الأزمنة وتفاوت درجات تقبّل المتلقين، فلا يسمح في عرفهم بالإفصاح عمّا تعجز الأسماع والعقول عن إدراكه وفهمه، وهم يقيسون موقفهم هذا على تجربة النبوّة ضمن تصورهم للحقيقة المحمدية ومنها قولهم بوراثة مقامات الأنبياء، فكما أنّ المعرفة الإلاهية تدرّجت في النزول من نبي إلى آخر واحترمت طاقة تقبّل كل جيل وعصر ولم تكتمل إلاّ مع النبي محمد، فكذلك عبارات الأولياء وتفاسيرهم أو ما يسمح لهم بالكشف عنه من معارف وعلوم يرتهن بدرجتهم وحاجة عصرهم وقدرته على استيعابه. ولهذا كان الرمز والإشارة لغة خاصة بهم لا يخاطبون بها غيرهم ممّن باينهم في الطريق واختلف عنهم في المذهب.

وهذا يعني أنّ الصورة المفارقة للذات لا تلغي حضور الصورة الواقعية للصوفي في علاقته بلغة عصره وثقافته وتصوراته وانفعالاته ومواقفه.. فمن خطابات الصوفية ما يرد في سياقات مألوفة مرتبطة بأحداث وأزمنة معروفة، تحضر فيها ذواتهم المألوفة معبرة عن هواجس وقيم وعقائد مخصوصة، ومنها ما يكون في مقام تعليم ونصح أو دعاء أو قصّ أو إجابة عن أسئلة مطروحة.. وفي كلا الصورتين لا تغيب ذات الصوفي، فهي التي نتلقى عبرها الخطاب ومهما اتخذت من الوجه الأول قناعا فإنّها متى سلكت طريق التصريح أو التلميح ونحت منحى التواصل إشارة أو رمزا، فإنّها انخرطت في أشكال التخاطب المألوفة ولا تستطيع بأي حال من الأحوال العدول عن القواعد التي اعتاد العرب تصريف عباراتهم ومقالاتهم وفقها، لأنّ الفعل اللغوي مشروط بالمواضعة فهو من وضع الجماعة وليس وقفا على الفرد. يقول وليم راي: «لاتتحقق الكتابة إلاّ لأنّها تحمل في داخلها إمكانية القراءة» (10). وهذا ما يلزم الصوفي بمراعاة أفق تقبل عصره في مختلف ما يصدر عنه من خطابات.

II ـ تنوع أشكال الخطاب في التجربة الصوفية :

يفرز مفهوم الذات أشكالا عدة للخطاب تختلف حسب هويّة المتكلم ومقاصده ولكنها جميعا تمر عبر الصوفي الباث الصريح والظاهر لها ونذكر من هذه الأشكال:

– خطاب الصوفي للصوفي وتغلب عليه الإشارات والرمز يقول القشيري: «وهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها» (11). وهو خطاب تحكمه اصطلاحات

مخصوصة متى عرضناها على محك المقارنة والنقد تبين اختلافها من صوفي إلى آخر لاختلاف المقام والحال، وهي من ثمّ في حاجة إلى التأويل والنظر لا بإعمال العقل في تركيب الألفاظ وسياقاتها ودلالاتها المعجمية وفق المعايير والأساليب المألوفة، إنّما في ارتباطها بواقع التجربة الروحية كما عاشها صاحبها واعتقد فيها. يقول الروذباري: «علمنا هذا إشارة فإن كان عبارة خفي» (12). وهذا يعني خضوع الخطاب لمراتب المتخاطبين، فالفهم والتواصل يقتضي تكافؤ الأحوال والمقامات، ومن هنا يكون خطاب المشايخ مغايرا لخطاب المريدين، لهذا يشترط الصّوفيّة طاعة المريد العمياء لأستاذه في قولهم: «من قال لشيخه لمَ، لا يفلح أبدا» (13)، فالشّيخ أكثر خبرة ودراية بمزالق الطريق وما قد يعرض فيه لسالكه وهو العالم بخفايا النّفوس وعللها وسبل معالجتها لتثبت في المقامات وتترقى في الأحوال ويكون من ثمّ خطابه حاملا لسلطة تستوجب تقبّل المريد لها واستجابته لمتطلّباتها فالمقام تعليميّ وتوجيهيّ ووعظيّ تحضر فيه صيغ الأمر والنّهي بكثافة.

– خطاب الصوفي لغير الصوفية ونعني العامة والعلماء ورجال السياسة.. وتتّخذ اللغة في هذا السياق سبيل التصريح والوضوح في حدود مخصوصة، فهي قابلة للفهم المباشر ولا تحتاج إلى كبير عناء وبحث أو تأويل، ويتجلى هذا الصنف من المخاطبات في المناظرات التي تجمع الصوفية بغيرهم ممّن اعترض على مذهبهم أو قصدهم طلبا لمعرفة أو مشورة من فقهاء ومفسرين.. كما نجده أيضا في عدد من أخبارهم التي تحكي طرق عيشهم وتفاعلهم مع بيئتهم ومحيطهم.

– خطاب الصوفي الصادر عن عوامل أو تدخلات متعالية كأن يذكر نقله عن الله أو الرسول.. وهو يرفض الاعتراض على مضامينه ويعتقد في ضرورة التسليم والتصديق معلنا خضوعه التام لسلطان المنقول عنه وأمانته في النقل، فلا يحق له التصرف فيه أو التغافل عنه، وهو صنفان: سرّ يستوجب الكتمان، ورسالة تستدعي التبليغ والإعلام. ويحرص الصوفية في الصنف الأول على ضرورة عدم إفشائه إلاّ لمن يعتبرون مؤهلا لتقبله ويستخدمون في ذلك أسلوب التلميح والإشارة ممّا يعتقدون انفرادهم بفهمه ويخشون سوء توظيفه. يقول السّرّاج الطّوسي: «الحكمة ربما تجري ويحضرها من لا يقف على معانيها، ولا يلحق فهمه مقاصد المتكلم بها فعند ذلك تجري على الألسنة بضدّ معناها» (14). أمّا الصنف الثاني فيجهرون به في شكل نصيحة أو موعظة أو توجيه وكثيرا ما ترد صيغته مطلقة حاملة لنفس حكمي (15) أو تستخدم فيه أفعال الأمر (16) أو النهي لأنّ الباث يعتقد في إلزاميّة التقيّد بما يرد في هذا النوع من الخطاب إلى درجة تقرّبه من الوحي والنبوة.

ولعلّنا ههنا نقف على ميزة من مميزات الخطاب الصوفي وهي انطلاق صاحبه من موقع العارف، مالك الحقيقة، لأنّه بهذا يبدو صاحب سلطة يسعى إلى تأسيس وعي جديد بالوجود وإقامة صلة مخصوصة بالله عبر تعميق النظر في معاني العقيدة واستبطان ظواهر الشريعة، فلا يخلو كلامه من صبغة تعليمية وتربوية، ولا تغيب عنه النزعة الاستعلائية سواء في محاولة خلق لغة تواصل جديدة تعدل عن المقاييس المألوفة وتكسب الألفاظ دلالات جديدة، أو في اعتبار ذاته خاصة الخاصة وإعلانه عن مراتب في القرب من الله ينفرد بها، مثل الولاية والقطابة.. يقول القشيري: «لقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه، وفضّلهم على كافة عباده، بعد رسله وأنبيائه.. واختصّهم من بين الأمّة بطوالع أنواره» (17).

كما نلمس في خطاب الصوفية ضمنيا استعدادا مسبقا للجدل والمناظرة مع السلطة الدينية المهيمنة ممثلة في الفقهاء والمتكلمين والمفسرين.. لأنّهم لم يخفوا اعتراضهم على هذه السلطة (18) ولم يتوانوا في كشف تناقضاتها واتهامها بالقصور والعجز في أكثر من موضع جمعهم بممثليها في مناظراتهم ومحنهم التي أخضعوا فيها لاختبارات تقيّم اعتقاداتهم وتهدّد مصيرهم لتدخّل أطراف سياسية فيها (19).

هذا من جهة خطاب المتصوّف ذاته أو ما يصدر عنه، ولكنّنا إذا تناولنا الجهة المقابلة أي تلك التي منها يتلقى نصوصه وإشاراته وعقائده فإنّ المسألة تختلف. إذ يصبح الخطاب وسيلة ضرورية للعملية التعبدية وأداة أساسية لإنجاحها فلابد للسالك أو المريد من شيخ يأخذ بيده ويرشده إلى تعاليم التجربة ويوجّهه في اختيار ورده والترقي في المقامات والأحوال. وفي هذا السياق كثيرا ما يعترضنا إلحاح الصوفية على ضرورة التقيّد بالكتاب والسنة والالتزام بأقوال المشايخ. وإن كان هذا مشروطا بما يقدّمونه هم أنفسهم من فهم لهذه النصوص منطلقهم في ذلك ما أدركوه من مكاشفات وحكم إلاهية، فلا يعدو هذا الإلحاح أن يكون مناورة لتثبيت صورة تستجيب لانتظار عصر اتّهم فيه الصوفية بالعدول عن الأصول.

ويقيم هذا دليلا على الطابع الانتقائي الذي يتفاعل بموجبه الصوفي مع الخطاب، فهو من يتحكم في شكله تصريحا وتلميحا أو حتى صمتا، وهو من يتخيّر عناصره وفق ما يستجيب لغرضه أو مقصده، وهو أيضا من يمتلك دلالاته وزمام توظيفها لأنّ المسألة تفارق ههنا الواقع لتلتصق بالمقدّس والمتعالي في رسم معالم الذات المخاطِبة والمخاطَبة في آن.

III ـ تجليات الذات في الخطاب الصوفي:

نرصد حضور الذات في الخطاب الصوفي في مستويات عدة أساسها المقارنة بين وضعيات مختلفة نضع خلالها نصوصا للصوفي ذاته في موضوع موحّد أو لصوفيّة مختلفين وفي أزمنة متقاربة ومتباعدة وننطلق في ذلك من حدّهم للتصوف ذاته:

فالتصوّف يحظى بتعريفات شتّى نظر فيها نيكلسون وعلّق عليها بقوله: «إنّ كلّ انتساب إلى الصّوف يقابله اثنا عشر تعريفا تعتمد على الصّفاء» (20). وهذا يعني رغبة أصحابه في تركيز نعت الصفاء في مذهبهم، وهو مضمون قول أحمد بن محمد الروذباري في تعريفه للتصوف: «صفوة القرب بعد كدورة البعد» (21) وكذلك قول عسكر النخشبي: «الصوفي لا يكدّره شيء ويصفو به كل شيء» (22). وتتجاوز هذه الملاحظة أقوال الصوفية لتشمل المنظرين لتجربتهم أمثال أبي القاسم القشيري والكلاباذي فكلاهما انطلق من الحديث عن الصفاء في مفتتح الفصل الذي خصّه لهذا المفهوم ثمّ اعترف أنّ الاشتقاق اللغوي لا يسند نسبة التصوف إلى الصفاء (23) في محاولة للإيهام بالحياد والموضوعية. ولكن لم يكن هذا النهج في الكتابة بريئا أو اعتباطيا إنّما هو مرتبط أيّما ارتباط بسياق تاريخي أشار إليه المؤلفان وتمثّل في الانتقادات الموجهة للمتصوفة نتيجة انضمام صنف من المتطفّلين والدخلاء عليه ممّا ألبس عقائده وعدل بها عن الأصول. وهو ما دعا المنتصرين له إلى الذود عنه بتوضيح مفاهيمه ومبادئه وتوثيق صلته بالكتاب والسنة، ومثل هذا الربط للتصوف بالصفاء، وإن سياقيّا، يكشف تدخّل ذات المصنّف وسعيها إلى توجيه المعنى وجهة أخلاقية وروحية تنأى به عن الرسوم والأشكال الظاهرة التي يعمل الصوفية على تجاوزها والتخلّص منها. ويتعارض هذا التعريف مع ما قدّمه السراج الطوسي لأنّه فوّق المعنى الثاني المتصل بلبس الصوف (24) ودافع عنه بناء على ما شاهده في عصره من إقبال الصوفية على نوع من اللباس مخصوص. ويكشف هذا السلوك مدى حضور الذات في الخطاب الصوفي وأثرها في توجيه دلالاته استجابة لمنطق العصر وحاجة المؤلف وأغراضه. وقد تجلّى خاصة في خطّة عرض مادة الكتب، فالمتتبّع للرسالة القشيرية مثلا يلاحظ دائما نهجا واحدا في كلّ مواضيع الفصول، منطلقه آية قرآنية أو حديث نبوي فتفسير وشرح لغوي فاستعراض لجملة أقوال المشايخ المرضيّ عن سيرتهم ودعم بشواهد من نصوص مقدسة مستقاة من توراة وإنجيل وزبور.. والغاية تسييج التصوف بحدود الالتزام بالشريعة وما ورد في الكتب السماويّة والسّنّة النبويّة وتركيز البعد الأخلاقي فيه دفعا لاتهامات الخصوم واعتراضاتهم على التصوف وأصحابه، فمثل هذه الخطة تكشف مقاصد الذات المنشئة للخطاب وكيفية تصرّفها في مادته وتفسّر

ما قد يثير التساؤل في الكتاب من قبيل تأخير تعريف التصوف بدل الانطلاق منه (25)، والحال أنّه أنشأ الرسالة لإدراجه في باب العلوم الدينية وإثبات حقيقته، وقد يكون مأتاه تحرّج المؤلف من صلة المفهوم بلبس الصوف وقناعته بذلك وهو ما حاول إخفاءه وتهميشه.

وتتأكّد هذه الملاحظة في التعامل مع الشطحات (26) الصوفية وهي عبارات لاقت ردود فعل متباينة ودعت إلى توضيحها وتحديد أسبابها. وقد عمل مصنفو كتب التصوف على تبريرها والاحتجاج لها بمحاولة ضبط سياقاتها الأصلية أو كشف ظروف صدورها وحقيقة مدلولاتها وذلك عبر البحث عن النّصّ الأمّ الذي احتواها أو أنشأه صاحب الشّطح في صورته الأولى، وهو في معظم الأحيان مفقود بحرفيته لعدّة أسباب منها أنّ أقوال الصوفيّة مرتبطة أشدّ الارتباط بالأحوال والمواجد التي يعيشونها، ومتوقّفة على درجة قوّتها وتأثيرها فمنهم من يصدر عنه كلام تامّ قابل للفهم ومنهم من يستعصي عليه الكلام فيكتفي بعبارات متقطعة ترد وكأنّها غير ذات معنى أو حاملة لمعان مبهمة قد يكون لها في صمت الصوفي قبل فورة الوجد سياق يحتويها متى لم يدركه الراوي أساء تقدير المعنى وتبليغه، يقول الغزالي في معرض الاعتذار لشطحات أبي يزيد البسطامي: «إمّا أن يكون ذلك جاريا على لسانه في معرض الحكاية عن الله تعالى كما لو سمع وهو يقول «لاإله إلاّ أنا فاعبدني» (27) لكان يحمل على الحكاية وإمّا أن يكون قد شاهد كمال حظّه من صفة القدس على ما ذكرنا في الترقي بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات وبالهمّة عن الحظوظ والشهوات فأخبر عن قدس نفسه فقال سبحاني ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق فقال ما أعظم شأني وهو مع ذلك يعلم أنّ قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق ولا نسبة له إلى قدس الربّ تعالى وعظم شأنه ويكون قد جرى هذا اللفظ على لسانه في سكر وغلبة حال» (28).

وجميع هذه الاحتمالات المقدّمة لتفسير كلام أبي يزيد وتبريره لدفع تهمة الإلحاد وادعاء الألوهية عنه تكشف أنّ السياق عند الصوفية كامن في امتداد حال الصوفي ومعاناته، أي هو حاصل انسجام المنطوق بالمعيش والمحسوس، ممّا يستدعي توفّر قدر من الفطنة والفراسة في الرّاوي لفهمه واستكمال ما نقص منه والأمانة في نقله وأدائه. وهذا يفرض على الذات المنشئة للخطاب معرفة بقدر أدنى بخصائص التجربة الصّوفيّة وطبيعة أحوال أصحابها وإحاطة بسياقات مقالاتهم، فالرواية عرضة للزيادة والنقصان وقد تنأى العبارة عن المعنى المقصود حقيقة، وربّما تخلّ به ما لم يتفطن إليه الراوي ويضبطه باختيار الألفاظ المناسبة له أو المحافظة على ما ورد على لسان المرويّ عنه دون المساس به. ويخشى الصّوفيّة في هذا المجال اكتفاء الرّواة، على اختلاف انتماءاتهم ومراتبهم، بمجرّد الفهم الشخصي في ما ينقلون من أقوال أو أخبار لأنّهم قد يلحقون بالنصّ الأصلي تصحيفا أوتحريفا لاختلاف الأفهام وتنوّع الأحوال والدرجات، يقول السراج: «والتصحيف الذي يقع في الحكمة يقع من وجهين: فوجه منها تصحيف الحروف وذلك أيسره والوجه الثاني تصحيف المعنى وهو أن يتكلّم الحكيم بكلمة من حيث وقته وحاله فلا يكون للمستمع لذلك الحال والوقت فيصحف معناه» (29). فلسنا بهذا الاعتبار أمام خطاب عادي لأيّ كان أن ينقله أو يسمح له بالتّصرّف فيه، إنّما أضحى الخطاب الصوفي محمّلا بضرب من القداسة ينفي عنه إمكانية الخطإ ويعصمه من الزّلل،

فلكلّ لفظ فيه أو حرف موقعه الخاص متى تحوّل عنه أو حذف اختلف المعنى أو تخلخلت بنيته. وللذّات في تشكيله ونحت دلالاته دور مركزي لكونه ناطقا بلسان حالها وعقيدتها، ومترجما عن مرتبتها ومذهبها. وهذا يعني أنّ عزل الخطاب عن الذات المنشئة له والسياقات الحافة بها يفقده قيمته ويخلّ بمعانيه.

وتنطبق مثل هذه الوضعية على مختلف مصطلحات الصوفية، لأنّ اختيارهم لها واتّفاقهم في دلالاتها ووظائفها، وتفردهم بها، يجعلها فاقدة لصلاحيتها إذا ما تم تداولها في مجال لساني آخر، ولا يعني

هذا انغلاقها واحتكار أصحابها لها، إذ يمكن شرحها وتقريبها إلى الأذهان وهو ما سعى إليه القشيري مثلا في استعراض اصطلاحات الصوفية إذ يقول: «ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طريقتهم ومتّبعي سننهم» (30). وإليه قصد سائر من قدّم اصطلاحاته في رسله وكتبه مثل الخراز في كتاب الحقائق والسراج الطوسي في كتاب اللّمع والكلاباذي في التعرف لمذهب التصوف والغزالي في إحياء علوم الدين وابن عربي في كتاب اصطلاح الصوفية. . حتّى تتّضح المفاهيم ولا تلتبس على الأذهان.

ولا ينكر الصوفية أنّ شرحهم لمثل هذه الاصطلاحات يأتي تصدّيا لسلوك درج في كتابات عدد منهم تمثّل في التأنّق في العبارات والإمعان في التلاعب بها لمجرّد التسلية والإغراب ففي «كشف المحجوب» للهجويري اعتراف وتصحيح لمصطلح من مصطلحات الصوفية وهو الفناء وفيه يقول: «والفناء اسم محال فيه المبالغة ليقول شخص إنّ الفناء يفنى لأنّ المبالغة في نفي أثر وجود ذلك المعنى يمكن أن تكون في الفناء وطالما بقي أثر فإنّه لا يكون فناء بعد فإذا حصل الفناء فإنّ فناء الفناء لا يكون شيئا سوى الإغراب في عبارة بلا معنى. وهذه ترهات أرباب اللسان في وقت عبادة العبارة. ولنا من هذا النوع كلام في كتاب «الفناء والبقاء» وقد عملته في أيام هوس الصبا وحدّة الأحوال ولكنّي أورد أحكامه في هذا الكتاب على سبيل الحيطة» (31).

ونستنتج أنّ الخطاب الصوفي لم يكن يخضع فحسب إلى موقف من اللغة البشرية، إنّما كان تعبيرا عن حاجة الذات إلى التسلية والترفيه عبر ما تجد في تزويق اللفظ من جمال وأثر، يقول الهجويري: «وأمر أحبّائه من أوّله إلى آخره هو أنّهم صاغوا عبارات مزخرفة لتسلي قلوبهم وبيّنوا المقامات والمنازل والطريق لراحة أرواحهم، فعباراتهم منهم وإليهم» (32). وكأنّ الصّوفي يقصي المتلقّي فيكتب لذاته لا لغيره ويؤسّس خطابا خاصا به ينسجم مع إحساسه بالتفرد والتعالي، وإن كان الهجويري يسند مثل هذا السلوك إلى ضرب من هوس الصبا وترهات أرباب اللّسان لأنّه قرين التكلّف والاستهتار والتّلاعب السّقيم باللّفظ من جهة، ولكونه لا ينتج إلاّ عبارة جوفاء فارغة من أيّ محتوى، ويبدو أنّ مثل هذا الاستعمال قد درج في أوساط الصوفية لعلّة أخرى أيضا تمثّلت في توهّم المخاطب تحقق المعنى المقصود وبلوغه درجة عالية من الأحوال وقصوره عن التعبير عنها بما ألف من استعمالات اللّغة.

لذا ينبّه الهجويري إلى ضرورة الاحتراز والاحتياط في استخدام عبارات الصوفية لأنّها لا تعكس وجوبا المعنى ذاته، ويقتضي هذا: التفريق بين التعبير «الحالي» والتعبير «العلمي» فالأوّل ليست له حدود مضبوطة تقيّده لأنّه قرين اللحظة ورهين حركات نفسية مختلفة ومعقّدة قد تقصر العبارة عن نقلها أحيانا، في حين يلتزم الثاني بالصرامة والوضوح والتأنّي في اختيار الاصطلاح الأنسب والأقرب إلى المعنى المراد.

وهذا يؤكّد قيمة السياقات الحافة بالخطاب في إدراك دلالاته وأبعاده وخلفياته، إذ تنتج ههنا صورة مخصوصة للذات في تفاعلها مع لغة عصرها وإنصاتها لمنطق أحوالها، فهي ذات تتوق إلى التفرد والإغراب ولكنّها لا تعدل كبير عدول عمّا يدور حولها من ظواهر، مثل ما أسماه الهجويري بوقت عبادة العبارة، إذ تنخرط في هذه الظاهرة معتقدة في قدرتها على الاستجابة لما تعيشه من مواجد ولحاجتها إلى التميز ولكنّها من حيث أرادت التعالي على زمنها تصبح شاهدة عليه وعلامة على لغته ومنطقه.

هكذا يفضح الخطاب الذات المنشئة له مهما رامت التخفي وراء ستر أناقة العبارات وزخرفها، ومهما أوغلت في اشتقاق الألفاظ وعدلت بها عن مألوف استعمالاتها، إذ تصبح هذه الأقنعة كاشفة لا ساترة، وتتجلى من خلالها ذات متذبذبة مضطربة بين عالمين مادي وروحي، أرضي وسماوي، ظاهر وباطن، تسعى بين هذا وذاك إلى معرفة هويتها وضبط مقاصد وجودها وحدود حركتها وعلاقتها بمن حولها وتسطير نهج خاصّ بها في التعبد والحياة.

ولعلّ الصورة تتضح أكثر في تعامل الصوفية مع النصوص المقدسة وفي مقدمتها النص القرآني إذ نلاحظ في خطابهم توجيها لمعاني هذه النصوص بقطع النظر عن سياقاتها وممكنات ألفاظها أو تعابيرها، من ذلك تفسير القشيري للآية: «فاذكروني أذكركم واشكروا لي ولا تكفرون»33 إذ يقول: «الذكر استغراق الذاكر في شهود المذكور ثمّ استهلاكه في وجود المذكور حتى لا يبقى منك أثر فيقال قد كان مرّة فلان.. «فاذكروني أذكركم» أي كونوا مستهلكين في وجودنا نذكركم بعد فنائكم عنكم.. وطريقة أهل العبارة (فاذكروني) بالموافقات (أذكركم) بالكرامات، وطريقة أهل الإشارة (فاذكروني) بترك كلّ حظّ (أذكركم) بأن أقيمكم بحقّي بعد فنائكم عنكم» (34). ففي مثل هذا التفسير تستخدم اصطلاحات مستمدة من متداول الصوفية وتوجه المعنى وفق ما يستجيب لأدبياتهم فليس الذكر هنا مجردا باللسان أو القلب إنّما يتجاوز المألوف لدى عامة الناس والمفسرين ليلتصق بمفهوم صوفي يتمثل في الفناء وبذلك يكون معنى الآية متحققا لدى الصوفية دون غيرهم وهو ما تؤكده المقارنة التي أقامها القشيري بين أهل العبارة وأهل الإشارة. ويصبح تفسير القرآن من ثمّة ناطقا باتجاهات صاحبه وعقائده وانتصارا لها واتهاما لغيرها بالقصور.

هكذا يعلن الخطاب هوية صاحبه ويبرز موقعه الذي يروم احتلاله والذود عنه وهو الأحقية بامتلاك الحقيقة الدينية والمشروعية في السلوك والاعتقاد.

خاتمة :

يخضع الخطاب الصوفي إلى وضعية الذات المنشئة له والسياقات الحافة به، فيتشكل بناء على ثقافتها وهواجسها وتصوراتها ومواقفها، وفي غياب مراعاة هذه الجوانب يعسر الولوج إليه والتفطن إلى مزالقه وخفاياه، خاصة وقد رسم لنفسه نهجا في التعبير ينأى عن المواضعات ويغوص في الرمز والغموض ويلحّ على البعد الفردي والذاتي في توليد المعاني.

ولا يعدّ هذا وقفا على التصوف إنّما يشمل جميع أشكال الخطاب لكونها تنطق بهوية صاحبها واختياراته وترتهن بمقاصده.

وقد تبيّن لنا أنّ الذات في الخطاب الصوفي تحتلّ مواقع مختلفة في الظاهر فهي ناقلة حينا ومنتجة حينا آخر. ولكنّنا متى أنعمنا النظر في صيغ هذا الخطاب ووقفنا على العبارات المشكّلة له وبحثنا في خطبه أدركنا صورة مخصوصة لمنشئه من علاماتها التعالي على الواقع والرغبة في القطع معه للتواصل مع عالم آخر مفارق، فهو يتهم لغة زمنه بالقصور ويبتكر لغته الخاصة والذاتية ويأبى مشاركة غيره له فيها إلاّ إذا فارق بدوره بشريّته وانضمّ إلى عقيدته وخاض في مقاماته وأحواله. وهو ما جعل خطاب الصوفية في مرحلة من مراحله التاريخية فئويا وملغزا، أثار اعتراضات شتى بلغت حدّ الطعن في سلامة الإيمان وحكمت بإعدام المتداولين له وإجبارهم على العدول عنه، وهو ما بلغ ذروته في محنة الحسين بن منصور الحلاّج.

وتلت هذه الفترة صورة جديدة للخطاب الصوفي علامتها التبسيط والتوضيح، فكانت دالة على استجابة المتصوفة لمنطق العصر ورغبتهم في تعديل منهجهم في التفاعل مع محيطهم ووعيهم بالحاجة إلى دعم صفوفهم، فكانت الذات المنشئة للخطاب معلّمة ومتكلّمة وفقيهة ومفسّرة لآيات القرآن ومتون الحديث وشارحة لمقالات المشايخ جامعة لها وناشرة. فضبطت اصطلاحات التصوف وكانت محاولة توحيدها وتأصيلها ببيان صلتها بما ورد في النصوص الأصول وتمّت مراجعة ما بدا فيها من شطط ومغالاة. لتمهّد السبيل في مرحلة ثالثة للتجريد والتنظير والتجويد.

وهكذا يحكي الخطاب الصوفي جملة التحولات التي مرّ بها أصحابه ومختلف المواقف التي تبنوها تجاه عصرهم وقضاياه ومجمل العقائد التي آمنوا بها ودافعوا عنها.

المصادر والمراجع

1) أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1980، ج1، ص365.

2) انظر مثلا: قول أبي سعيد الخرّاز: "أوّل إلقاء السمع لاستماع القرآن هو أن تسمعه كأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلم يقرؤه عليك ثمّ ترقى عن ذلك فكأنّك تسمعه من جبريل عليه السلام وقراءته على النبي صلّى الله عليه وسلّم... ثمّ ترقى عن ذلك فكأنّك تسمعه من الحق... فكأنّك تسمعه من الله». (أبو نصر السّرّاج الطّوسي، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود / طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المثنّى ببغداد، 1960، ص 114.) وانظر: أبو طالب المكي، قوت القلوب، الطبعة الأولى، المطبعة المصرية، 1932، ج1، ص 72. «ومازلت أردّد الآية على قلبي حتى سمعتها من المتكلم بها».
وانظر: قول عبد العزيز المهدوي: «القرآن كلام الله والكلام صفة قائمة بالمتكلم والصفة لا تفارق الموصوف فالقرآن من جهة الحق كلمة واحدة وإنّما يتصرّف بالعبارات على ألسنة الملائكة والمرسلين إلى الخلق، كلام كل مبلّغ لا يشبه كلام غيره، فجبريل عليه السلام خلق له كلام، فبلّغ النبي صلى الله عليه و سلم كلّ كلمة لا تشبه الأخرى بل توجد فيه وتخلق عند بروزها بقوله تعالى كن.. وأمّا تبليغ النبي صلى الله عليه وسلم إلى الصحابة فليس ذلك بانتقال كلامه لأنّ الكلام معنى قائم بنفس المتكلم وإنّما هو عبارته.. فكل مخلوق لا يوافق غيره.. فكلّ شخص تختلف أوقاته وعالمه ونطقه ولا يقال إذا كتب إنّ كلامه هو الذي في القرطاس بل عبارات عن كلامه». (المهدوي، محجة القاصدين وحجة الواجدين، تهذيب عبد الرّحمان البجائي، مخطوط بمكتبة آل عاشور بتونس، رقم243، الورقة97 ظ).

3) محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر أربري، تقديم وتعليق د.عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص123.

4) المصدر السابق، ص 115.

5) أبو سعيد الخرّاز، كتاب الفراغ، تحقيق قاسم السامرائي، ضمن رسائل الخراز، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس عشر، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1967، ص200.

6) هذه العبارة تمّ اشتقاقها من كلام الجنيد وقد سئل عن توحيد الخاصة فقال: «أن يكون العبد شبحا بين يدي الله عز وجلّ..». (السراج، اللمع، ص49).

7) السراج، اللمع، ص 473.

8) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، د.ت، ج1، ص46.

9) أبو سعيد الخرّاز، كتاب الصفاء، تحقيق قاسم السامرائي، ضمن رسائل الخراز، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد الخامس عشر، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1967، صص181-182.

10) وليم راي، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، الطبعة الأولى، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، 1987، ص25.

11) أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيريّة، شرح وتقديم نواف الجراح، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت/لبنان، 2001، ص 21.

12) السراج، اللمع، ص414.

13) أبو عبد الرّحمان السّلمي، جوامع آداب الصّوفيّة و عيوب النّفس ومداواتها، حقّقها وقدّم لها ايتان كولبرغ، معهد الدّراسات الآسيوية والافريقيّة، الجامعة العبريّة في أورشليم، المطبعة الأكاديميّة، القدس، 1962، ص27. (الكلام لأبي سهل محمد بن سليمان المتوفّى سنة369هـ).

14) السراج، اللمع، ص475.

15) انظر مثلا قول القشيري: «قيل من دقّ في الدّين نظره جلّ في القيامة خطره». (القشيري، الرسالة القشيرية، ص 63).

16) انظر مثلا قول معروف الكرخي: «احفظ لسانك من المدح كما تحفظه من الذّمّ». (المصدر السابق، ص 63).

17) المصدر السّابق، صص 9-10.

18) انظر مثلا: توفيق بن عامر، مواقف الفقهاء من الصوفية في الفكر الإسلامي، حوليات الجامعة التونسية، مجلة حولية تصدرها جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية تونسI كلية الآداب منوبة، العدد39، السنة 1995، صص7/ 63.

19) راجع مثلا: محنة غلام الخليل التي تعرّض لها صوفية بغداد حيث اتّهموا بالزندقة وحكم الخليفة عليهم بالقتل ثم عفا عنهم، لكنّها تسبّبت في تشتّتهم وهرب بعضهم مثل الخرّاز والنوري والدقاق... (انظر: الهجويري، كشف المحجوب، ج 2، ص 421).

20) رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبوالعلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1956م، ص 28.

21) القشيري، الرسالة القشيرية، ص184.

22) المصدر السابق، ص 185.

23) يقول القشيري: «اشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللّغة». (المصدر السّابق، ص183.)

24) يقول السراج: «إن سأل سائل فقال: قد نسبت أصحاب الحديث إلى الحديث و نسبت الفقهاء إلى الفقه فلم قلت: الصوفية و لم تنسبهم إلى حال و لا إلى علم... فيقال له: لأنّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، و لم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم... فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة لأنّ لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء و الأصفياء... ألا ترى أنّ الله تعالى ذكر طائفة من خواص أصحاب عيسى عليه السلام فنسبهم إلى ظاهر اللبسة فقال عزّ وجلّ: «و إذ قال الحواريّون» وكانوا قوما يلبسون البياض فنسبهم الله تعالى إلى ذلك». (السراج، اللمع، صص 41-40.)

25) يأتي حديث القشيري عن مفهوم التصوف في الفصل الثالث المخصص لشرح المقامات أو مدارج أرباب السلوك وهو المصطلح التاسع والثلاثون في جملة هذه المقامات ممّا يبعث على التساؤل.

26) الشّطح كما يعرّفه السّرّاج: «معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوّته، وهاج بشدّة غليانه وغلبته». (السراج، اللمع، ص 453.)

27) سورة طه، الآية 14.

28) الغزالي، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، المكتبة العلامية، مصر، د.ت، ص 75.

29) السراج، اللمع، ص 475.

30) القشيري، الرسالة القشيرية، ص 21.

31) الهجويري، كشف المحجوب، ج1، صص 256- 257.

32) المصدر السابق، ج1، ص 223.

33) سورة البقرة، الآية152.

34) أبو القاسم القشيري، لطائف الإشارات، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه د. إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، المجلد الأوّل، ص149.

التصوف في غرب إفريقيا : مقاربة الملمح والأثر

بية سلطاني الحمراوي (*)

توطئة :

ـ ماهية التصوف : التصوف أصل من أصول الدين الإسلامي. هو عبادة الله في مقام الإحسان ويتصف هذا المفهوم (التصوف) بالشمولية حتى قيل ليس يشهد له من حيث اللغة العربية قياس ولا اشتقاق (1) مما يدل على تعدد التعريفات اللغوية (2) والاصطلاحية (3) للتصوف.

التصوف ككل فن من فنون العلوم الإسلامية يتأسس على مرجعيات ثابتة بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأعمالهم. جاء ذكره في الآثار الدينية بعبارات عديدة كالتزكية والزهد والصفاء وكل القيم التي يدعو إليها التصوف ويتحلى بها الصوفية تصدق بالقرآن الكريم في مواضيع كثيرة (4) وتتدعّم بالسنة الحميدة (5) قولا وعملا.

من هذه المرجعيات يستمد التصوف ماهيته ويؤسس لموضوعات يعالجها ويهدف إلى ثمرات روحية، وبذلك يتنزل التصوف في فلك مدرسة أخلاقية ويرسم منهجا عمليا قوامه مجاهدة النفس البشرية وصرفها عن أهوائها حتى تبلغ كمالها في الصلاح والفلاح. ويتمثل هذا المنهج في مقامات يتخطاها الصوفي درجة درجة، وقد شرحها شيخ الطريقة الأكبر بقوله: «لفظ التصوف أربعة أحرف (التاء - الصاد - الواو والفاء) التاء من التوبة وهي على وجهين توبة الظاهر وتوبة الباطن... والصاد من الصفاء وهي على نوعين صفاء القلب وصفاء السر أما الواو فهو الولاية تترتب عن التصفية كما قال الله تعالى: **﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾** (6). ونتيجة الولاية أن يتخلق بأخلاق الله تعالى... ويأتي مقام الفاء وهو الفناء في الله... فإذا تم الفناء حصل البقاء في عالم التوبة كما قال الله تعالى: **﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾** (7) وهو مقام الأنبياء (8).

تاريخيا : نشأ التصوف كحركة بسيطة في مضمونها قوامها فلسفة روحية ترتكز على الذكر و الزهد والعبادة الخالصة لله. وتبعا لذلك يعد علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة عند المسلمين لأنه لم يعرف إلى المائتين من الهجرة (9). لكنه سرعان ما تطور من سلوك عبادة وتقرب إلى الله بالزهد والأعمال الصالحة إلى حركة فكرية

*) باحثة، تونس

في طور التصوف الفلسفي ثم إلى نظام مشيخة وحلقات ذكر في طور ثالث أي أن التصوف في المجتمع الإسلامي قد مر بثلاث مراحل كبرى مميزة حيث «كانت المرحلة الأولى سلوكية اتسمت بالرفض السلبي للواقع الحياتي والسياسي، والثانية فكرية اتسمت ببلورة فلسفة دينية مختلفة عن الفلسفة الرسمية للدولة خلال الفترات الأولى للعهد العباسي... ثم لم يلبث التصوف أن أصبح يرتكز على نسيج اجتماعي واسع دخل به إلى ميدان العلاقات السياسية والحضارية بالمعنى الواسع» (10). تميز التصوف خلال الطور الثالث بالطابع الجماعي أي أصبح ظاهرة «طرقية» بالأساس فازداد اقترابا من العامة.

ظهرت الطرق الصوفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين ومع ظهورها كثر عدد المنتسبين والمريدين وتعددت أساليب الرياضة الروحية كما اختلفت أسماؤها باختلاف من ينتسبون إليها (11). وكانت الطريقة القادرية أول هذه الطرق ظهورا وصارت في ما بعد أكثرها انتشارا وصيتا في العالم الإسلامي. فهي الطريقة الأم وتنتسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ).

أنشأ الشيخ عبد القادر طريقته على مبدأ العلم والعمل آخذا بأصول الكتاب والسنة، وقد قدر لهذه الطريقة نجاح كبير في العالمين العربي والإسلامي وتركت بصماتها في المجتمعات التي انتشرت فيها ولاقت صدى إيجابيا لدى الدارسين الذين لهم اهتمامات بدراسة التراث الصوفي في الإسلام مثل المستشرق الذي يعتبر «الجيلاني من بين مئات الشخصيات الصوفية الذي استطاع تكوين طريقة معتدلة ومفيدة تتفق وعقيدة السلف ومازال لها صدى في العصر الحديث» (12). وقد تفرعت عن القادرية عدة فرق صغرى كان لها انتشار واسع في معظم البلاد العربية والإسلامية دون أن تحدث شقاقا يمس بجوهر التصوف إذ لم يختلف واقعه في تلك المرحلة سواء في مصر أو الشام أو العراق بل حافظ على نوع من الالتقاء في الأصول رغم اختلاف الأقطار. نشأ التصوف وتطور في الزمان والمكان حتى بلغ صداه أنحاء عديدة من العالم ومنها غرب إفريقيا. فما هي ملامحه وآثاره في تلك المنطقة؟

I ـ ملامح الظاهرة الصوفية في غرب إفريقيا

1 – الأصول التاريخية للظاهرة (13)

إن الإسلام الذي انتشر إلى الجنوب من الصحراء الكبرى يوشك أن يكون إسلاما طرقيا فحسب، فالدعوة إليه عن طريق أرباب الطرق ومريديهم هي أكثر فاعلية في المنطقة وأبقى أثرا في الشعوب، والإفريقي يكاد لا يفهم التعاليم الدينية إلا في ظل الانتماء إلى طريقة صوفية ما. عندما يسأل أحدهم عن ديانته يجيب حتما أنا مسلم وشيخي فلان.

فما هي الأصول التاريخية لهذه الظاهرة التي نفذت إلى تلك الأقطار وسرعان ما تطورت وأصبحت تيارا مميزا لتركيبة المجتمعات الإفريقية، وبلغت الذروة خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين تحديدا.

امتدت الدعوة الإسلامية إلى غرب إفريقيا امتدادا بطيئا- في أول الأمر- من خلال جهود التجار في رحلاتهم التجارية، وجهود الفقهاء القادمين من شمال القارة بصفة خاصة، ثم أخذت هذه الدعوة في التدرج إلى أن ظهرت حركة المرابطين في القرن 11م ليعرف الإسلام منعرجا جديدا طبع الدعوة بلون صوفي يحمل بصمة الطرق الصوفية. إذ أن حركة المرابطين قد قامت على مبادئ صوفية بالأساس، وحمل المرابطون على عاتقهم مسؤولية نشر الإسلام ومحاربة الوثنيين وتشجيع العلم والعلماء.

اعتبرت هذه الحركة الدينية أول تاريخ للظاهرة الصوفية في القطر السنغالي ومنه إلى بقية الأقطار الأخرى. وانطلاقا من تلك المرحلة التاريخية بدأت ولادة الظاهرة الصوفية في غرب إفريقيا بعد أن توطدت دعائمها في المغرب العربي أولا ومنه إلى جنوب الصحراء التي لم تكن حاجزا مانعا لتسرب ثقافة الشمال الإفريقي وحضارته وانتشارها في منطقة الجنوب.

لقد أدى المغرب العربي دورا رياديا فعالا في نقل مظاهر الحضارة ونشرها في منطقة الجنوب، وأثر أيما تأثير على شعوب تلك الأقطار «منه جاء المذهب المالكي ومنه

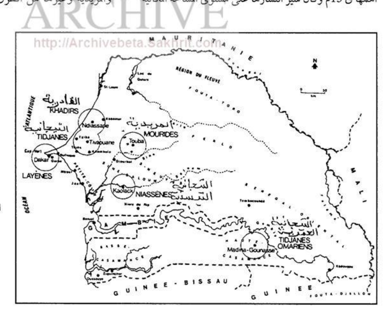
وفدت الطرق الصوفية القادرية والتيجانية .... » (14). ثم إن «الزوايا الإفريقية تعتبر امتدادا للزوايا والأربطة التي عرفت في المغرب والجزائر وليبيا وتونس. وكانت هذه الزوايا مؤسسات دينية ومدارس تستقبل طلاب العلم والزائرين الذين يأتون للتفقه في الدين» (15).

اقترنت ولادة الظاهرة الصوفية في غرب إفريقيا بحركة المرابطين ثم عرفت محطات تاريخية بارزة دعمت وجودها، وكان ذلك خلال القرن الخامس عشر الميلادي بدخول القادرية والقرن التاسع عشر الميلادي بدخول التيجانية وميلاد الطريقة المريدية محليا. وقد انتشرت هذه الظاهرة انتشارا كبيرا في أرجاء السودان الغربي.

2 ـ المد الجغرافي للظاهرة :

ارتبطت الأصول التاريخية للتصوف في غرب إفريقيا بحركة المرابطين خلال القرن 11م. وانطلاقا من ذلك التاريخ أخذت الظاهرة في الانتشار مسجلة محطات تاريخية بارزة أهمّها ق 15م وكان سير انتشارها على مستوى المساحة المكانية والنسبة العددية للأتباع سيرا عاديا. وفي مستهل القرن 19م وبعامل النهضة الروحية والفكرية التي ميزت الحياة الاجتماعية ببلاد طرق جديدة كالتيجانية والمريدية تحمس الناس للولاء الطرقي وإلى حياة نشيطة في مستوى العبادة (المواظبة على حلقات الذكر والأوراد وفي مستوى العلم ظهور العلماء والفقهاء من المريدين وانتشارهم في أنحاء إفريقيا الغربية وإقامة المراكز لتنظيم دعوتهم ونشر تعاليم طرقهم). وبذلك استطاعت الظاهرة الصوفية أن تحوي أغلب سكان المنطقة وتجلبهم إليها من خلال عمل الطرق التي كانت بمثابة الصياغة الاجتماعية والفكرية العقائدية للمريدين. ولعلنا إذا رسمنا خريطة للامتداد «الطرقي» أمكننا القول

إن أكثر مسلمي إفريقيا السوداء يشكلون مجتمع الطريقة، فمن السنغال إلى مالي وغينيا ونيجيريا وشرق إفريقيا يطبق الانتماء الطرقي على الشعوب المسلمة في حركة مد وجزر تبعا لاختلاف الأشخاص والأماكن، حيث لقب القطر السنغالي مثلا بـ«جنة الطرق» إذ تأسست فيه مراكز نفوذ لكل من القادرية والتيجانية والمريدية وغيرها من الطرق الفرعية والثانوية (16).



السّنغال موطن للإسلام الطّرقي

ومن هذا القطر نفذت الطرق الدخيلة إلى مناطق أخرى في حين ظلت المريدية تلك الطريقة المحلية حبيسة المجال الجغرافي السنغالي تقريبا.

وانتشرت الظاهرة الصوفية في كل قطر وفي كل مدينة حاملة معها في الغالب طابع التفرد.

3 – التعددية الطرقية وانعكاسها على المجتمع :

التصوف الذي ظهر في شكل زهد للأفراد والجماعات ثم تطور إلى نظام مشيخة تعددت أشكاله في الغرب الإفريقي وبلغت أحيانا درجة الاختلاف رغم أن الأصل واحد.

كيف ذلك؟ وما هي طبيعة العلاقة بين مختلف الفرق الصوفية؟

يستطيع الباحث في تاريخ التصوف في هذه المنطقة أن يحدد دون عناء يذكر- ملامح كثيرة للظاهرة في ضوء واقعها.

أ- التعدّد: في غرب افريقيا تنتشر طرق عديدة بعضها ذائع الصيت كالقادرية والتيجانية والطريقة المريدية بالسنغال وأخرى أقل رواجا وتأثيرا في الشعوب مثل الشاذلية (التي تنتسب إلى الشيخ أبي الحسن الشاذلي) والسنوسية (التي أسسها الفقيه الجزائري الشيخ محمد السنوسي). هذه الطرق الأم تفرعت إلى فرق وتنظيمات صغرى تتفق أحيانا وتختلف أخرى. فللقادرية فرعان رئيسيان على الأقل هما البكائية (17) والفاضلية (18). وعن التيجانية تفرعت العمرية(نسبة للحاج عمر الفوتي)والحماوية (19) وهما أكبر التنظيمات التيجانية إضافة لعائلات تيجانية أخرى ذات شأن في تاريخ التصوف الطرقي بغرب إفريقيا تنتشر بالسنغال.

ب- التوتر: العلاقة البينية للطرق وأحيانا العلاقة التي تربط بين فروع الطريقة الواحدة علاقة متوترة رغم أنها (الطرق) تلتقي في الأصول والأسس الجوهرية، وتنهل جميعا من ينابيع إسلامية مخلوطة ببعض الموروث المحلي مع تفاوت في قدرة المريدين والسالكين على تمثل النهج القويم للتصوف الإسلامي. وإن اختلفت فاختلافاتها بسيطة لا قيمة لها في الواقع كاختلافها في الأوراد التي تعمل على تلقينها لأتباعها ومريديها. كما أن هذه الطرق بكل مكوناتها (الشيوخ والمريدين) وباختلاف أسمائها (قادرية، تيجانية، مريدية..). تدين جميعها بالإسلام وتنتشر في أقطار متشابهة الخصوصية. فما هي أصول اختلافها؟

التصوف في غرب إفريقيا «تطرق» فتعددت أشكاله وأعادت إلى الذاكرة الإفريقية صورة الحياة القبلية العشائرية، وبالتالي كانت المنطقة في الغالب مشحونة بالمواجهات الطائفية وقد تردّد صداها في الكتابات التاريخية: يصف عثمان برايما في كتابه جذور الحضارة إحدى الفتن بصورة حرب طائفية مشؤومة اتسمت بتناقضات عديدة واعتبرت مأساة حقيقية، إذ أن دولة تأسست تحت راية التصوف الجهادي قضت على دولة أخرى قامت على الهدف نفسه وقد نتجت عن هذه المغامرة الحربية الناجمة عن طموحات توسعية نهاية مأساوية لدول ثلاث (20) كانت تمثل معا نهضة حضارية لتجربة الدولة الدينية الحديثة في الغرب الإفريقي(21). هذه صورة موجزة عن واقع التصوف الذي كان له أثره في أوجه الحياة لدى شعوب المنطقة.

II – فعاليات التصوّف وآثاره

1 – مدخل إلى الأوضاع التي هيأت تفعيل دور التصوف :

نقتصر في هذا الإطار على تقديم أبرز المعطيات التي ترسم ملامح المجتمع خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين والتي كانت سببا في نهضة التصوف بالمنطقة في مستويات كثيرة:

– نهضة عددية حيث تضاعف أتباعه ودعاته خلال القرن التاسع عشر.

– اتساع المد الجغرافي للظاهرة الصوفية.

– تفعيل دور الصوفية في مختلف أوجه الحياة.

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي بلغت جميع الأوضاع (ثقافية، اجتماعية، سياسية) تقريبا مرحلة من الانحطاط (22) ذلك أن الدين الإسلامي الذي انتشر انتشارا واسعا في تلك المنطقة لم يقوض الموروث المحلي كليا، فقد ظلت ممارسة العادات الوثنية تتكاثر وتبتعد بالمجتمع عن عقيدة التوحيد، كما تولى الكهنة وأرباب الشعوذة وأنماط السحر الأسود زمام الحياة الروحية. إلى جانب ذلك كسبت الأنشطة التبشيرية المسيحية المتسترة بتجارة الرقيق قدرا لا يستهان به من أبناء المنطقة.

سياسيا قويت شوكة دولتين وثنيتين (23) وامتد نفوذهما شرقا وغربا حتى شمل منطقة تمبكتو (24) التي كانت مركزا حيويا للثقافة الإسلامية. وفي ظلهما (الدولتين) انتشر الظلم الاجتماعي والسياسي وأضر كثيرا بعامة الناس (ضرائب مجحفة، نهب وحرب عصابات... .) فارتدت فئات كثيرة إلى ممارسة العادات الوثنية مثل الطقوس التي يؤديها المرء تحية للملك إذ يضع التراب على رأسه عند دخوله عليه (ومنها أيضا إيقاد النار ودفن الملك وخدمه المقربين وكذلك طعامه وشرابه وحليه (24').

تكشفت الأطماع الاستعمارية التي كانت تتذرع بالدوافع الإنسانية (تعليم، نهضة اقتصادية...) ليسفر المستعمر الأوروبي عن أهدافه الحقيقية كما يذكرها الرئيس السنغالي السابق سنغور المسيحي: «إن هدفنا ليس تنصير المسلمين بقدر ما هو تلويث عقيدتهم الإسلامية» (25). لكن هذه المنطقة من إفريقيا لم تكن سهلة المنال رغم أن قرونا من تجارة الرقيق قد أنهكتها. فقد شهد القرن التاسع عشر الميلادي خاصة ظهور قواد من طينة فذة حاولوا أن يقوّموا مسيرة القدر القاسية عن وعي منهم أو عن غير وعي، وأن يعيدوا إلى الوجود تلك المجموعات السياسية الكبيرة التي تجاوزت في بنيانها مستوى القبيلة والتي شهدتها إفريقيا خلال عصورها العظيمة. فظهرت كوكبة من الرجال الإفريقيين في كل أصقاع إفريقيا السوداء: تشاكا(26)، عثمان دان فودي، الحاج عمر، ساموري (27).

وكان هؤلاء وغيرهم من أعلام المدرسة الصوفية. نذكر البعض منهم ممثلين عن مختلف الطرق الصوفية الأكثر شهرة.

2 – من أعلام التصوف :

أ- الشيخ عثمان دان فودي (28): ولد الشيخ عثمان بن صالح يوم الأحد 15 ديسمبر 1754 ميلادي في إمارة جوبير (29) واشتهر بكلمة فودي الفولانية وتعني المتعلم. وينتمي الشيخ عثمان إلى شعوب الترودي (30) المتدينة وإلى رحاب مدرسة صوفية تتصل بالطريقة القادرية الأم. وانتماء الشيخ عثمان إلى الطريقة القادرية مثبت في أمهات المصادر (31) فقد تأثر بها لذيوع صيتها في عصره في كامل السودان الغربي، وقد لخص الشيخ عثمان تجربته الصوفية القادرية في كتابه لما بلغت في الذكر والورد، معلنا بأنه لما بلغ أربعين سنة وخمسة أشهر وبضع ليال جذبه الله إليه فوجد هنالك الصحابة والأنبياء والأولياء حيث رحبوا به وأجلسوه وسطهم ثم جاء سيده عبد القادر الجيلاني بثوب أخضر وناداه باسم إمام الأولياء ثم قلده سيف الحق (32). وقد أكد محمد بلو التجربة الصوفية لوالده بقوله «أخبرني أنه حين حصل له الجذب الإلاهي ببركة الصلاة على النبي (ص) إذ كان يواظب عليها من غير ملل ولا كلل، أمده الله بفيض الأنوار بواسطة الشيخ عبد القادر الجيلي وجذبه الرسول (ص) فشاهد من عجائب الملكوت ووقف على اللوح المحفوظ وكساه الحق تعالى حلة الدعوة إليه وتوّجه تاج الهداية والإرشاد إليه (33).

و نتيجة لهذا الفيض الإلاهي تفقه الشيخ عثمان في الطريقة القادرية وفي المذهب المالكي الذي رافقها إلى بلاد السودان قادما من شمال إفريقيا فجعل يقرر للناس الحق ويبين لهم الطريق ويعقد في مجالسه العلمية دروسا لفن التصوف فيحدّث الناس عن المهلكات من مذمومات الأخلاق كما يحدثهم عن المنجيات من محمودات الأخلاق (34) سالكا في ذلك منهج الشيخ الأكبر للطريقة «عبد القادر الجيلاني» الذي كان يوصي

بضرورة إخلاء النفس من مذموماتها وسلوك المرء حميد المذاهب وملازمته الحقائق وعدم سكونه إلى أحد من الخلائق وقد تردد ذلك في تصانيفه الكثيرة (35). برهن الشيخ عثمان وكذا أتباعه الذين تتلمذوا في مجالسه العلمية على تمسكهم بمبادئ الشيخ الجيلاني وبتعاليم الطريقة القادرية المبنية أساسا على العلم والدين تحصيلا وأداء. فنشط في نشرها واستطاع بفضل هيبته العلمية أن يحيط نفسه بالمريدين. والحقيقة أن الطريقة تدين لجهوده بفضل كبير إذ أنه تزعم عملية الإحياء للقادرية حتى صار أبرز أقطابها وصارت تعاليم الطريقة من الأصول المرجعية لدعوته الجهادية. ففي ظل الطريقة القادرية قام الشيخ بعملية إصلاح شاملة بدءا بإمارة جوبير شمال نيجيريا (موطنه الأول) لأنه «وجد في هذه البلاد من أنواع الكفر والفسوق والعصيان أمورا فظيعة وأحوالا شنيعة، طبقت هذه البلاد وملأتها حتى لا يكاد يوجد (فيها) من صح إيمانه وتعبد إلا النادر القليل» (36).

ب ـ الحاج عمر تال الفوتي: (1797م – 1864م)

رجل ديني ورئيس مملكة التكرور ولد في فوتا من أعمال السنغال. درس العلوم الدينية تحت إشراف أبيه وكان من المرابطين المشهورين في قبيلة التكولور وقد اشتهر بعلمه وورعه حتى عدّ مهديا جديدا. والحاج عمر الفوتي من أكبر دعاة الطريقة التيجانية إذ قام بدور حاسم في نشرها في كامل أرجاء السودان الغربي.

كان الحاج عمر حريصا على كسب المريدين الجدد في كل الأصقاع التي قام بزيارتها «حاول نشرها بين علماء سوكوتو خلال أول زيارة له وظل تسعة أشهر في ماسينا ينشر مبادئ الطريقة التيجانية ثم غادر إلى- كان كان- حيث مكث عامين نشر خلالهما الطريقة، ومن هذا المكان (دياجونكو) بدأ الحاج عمر جهاده من أجل نشر مبادئ الطريقة في غرب افريقيا» (37). وتثبيتا لحقيقة الطريقة التيجانية في نفوس السالكين ألف الشيخ عمر كتاب رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم ليكون لهم بمثابة المرجع والدعامة الشرعية شرح فيه تعاليم الطريقة بكل دقة وتفصيل. ويتألف الكتاب من مقدمة وخمسة وخمسين فصلا يتناول عدة مواضيع صوفية أهمها مناقب الطريقة ومعاني الزهد عند الصوفية، من هذا الكتاب تستمد التيجانية العمرية مشروعيتها وتعاليمها ويلتزم الأتباع والمريدون بالشروط العقائدية الصوفية التي ضمنها الشيخ كتابه المذكور.

نشط الحاج عمر في الدعوة إلى التيجانية ونشر تعاليمها نشاطا بالغ الأثر حتى تم رواجها في ربوع السودان الكبير سالكا في ذلك جهاد السيف بالدرجة الأولى، وأمكن للفوتي بفضل مكانته لدى الشعوب «أن يحكم إمبراطورية واسعة تمتد من تمبكتو إلى المحيط الأطلسي وظلت تدين له بالولاء. وكانت الطريقة التيجانية هي الطريقة الرسمية في كل هذه الإمبراطورية» (38). فالطريقة التيجانية تدين لهذا الشيخ بفضل كبير في نشرها وتزايد عدد مريديها وتعدد مدارس التصوف والزوايا التابعة لها. وقبل وفاته «خلف الحاج عمر لطريقة التيجانية مملكة إسلامية كبيرة في وسط بلاد الزنوج الوثنيين» (39).

ج ـ الشيخ أحمد بامبا : تبدو حياة هذا الشيخ من خلال المؤلفات الكثيرة التي تحدثت عنه كأنها قصة من قصص القديسين التي امتلأت معجزات وخوارق وكرامات. نشأ الشيخ بامبا منشأ علم وأدب وأخلاق. وعلى عادة أبناء الأسر المتدينة بدأ الشيخ حياته العلمية بحفظ القرآن الكريم وتمرس بكتب الفقه والتراث الديني وعلوم اللغة العربية على أيدي شيوخ أجلاء من الأهل والعشيرة.

اشتهر الشيخ بامبا بالورع والخلق العظيم، وظهر منذ نشأته أنه رجل زاهد في الدنيا ذاهل في حب الله ونبيه، سابح في بحار التصوف وآفاقه العلوية. بدأ حياته الصوفية متغير الأطوار متنقلا في آرائه. جرب حياة التصوف بالذكر والعبادة والخلوة الاعتزالية. وطرق كل باب ظن أنه يوصله إلى حضرة مولاه. فتتلمذ على عدة شيوخ سنغاليين وموريتانيين وأخذ مختلف الطرق القادرية والتيجانية والشاذلية. جربها كلها فلم تتبين له فعاليتها في نفسه، فتركها وأخذ

ورده الخاص المسمى عنده بالمأخوذ من الله بواسطة رسوله المصطفى الكريم. ينقل عنه الشيخ أحمد الأمين جوب قوله: «كنت حينئذ كأعمى يلتمس الهداية ممن علم ومن لم يعلم فلما ظهر لي صاحب الطريق إمام الفريق الإسلامي وجذبني إليه عناية من الله ومنه سقط مني أمر الوسائط من غيره» (40).

وقد عبر الشيخ بامبا بذاته عن حالة التذبذب الصوفي من خلال أشعاره المنظومة. فهو تارة قادري مخلص مجل للشيخ عبد القادر الجيلاني إذ يقول:

يقول أحمد الفقير جدا
الطوبوي (41) القادري وردا

الحمد لله على كوني خديم
لحضرة القطب المكرم الكريم

وبطريقة الشريف الجيلي
طريقة تمنع من تضليل.

ياشيخنا ياغوثنا يا قطبنا
يا بعضنا يا كلنا يا حبنا

ها أنني اليوم مبايع لك
وخادم لا تحرمني فضلك (42).

و تارة أخرى يتخلى الشيخ بامبا عن هذه «البيعة الجيلانية» ويهتدي إلى عبادة ربه بالكتاب والسنة والاكتفاء بهما عن سواهما من الوسائط فينظم شعرا يقول فيه.

الحمد لله الذي صرفني
بلطفه عن بدع للسنن

أشكره جل على الكتاب
والسنة البيضاء والصواب

أعاهد الله على أخذ الكتاب
بخدمة للمصطفى باب الصواب (43)

و قد صرح في مرحلة الاستقرار الصوفي بأن الله وهبه الكرامة والبركة، وجعله ملاذا وشفيعا لأتباعه وللطريقة المريدية (44) خادما مخلصا فقال شعرا:

أعطاني المعطي بجاه المصطفى
صلى عليه سلام واصطفى

بركة القرآن والعلوم
وقاد يمنها إلى تعليمي

لكل من تعلق بي نجاة
من كدر الدنيا وفي يوم النجاة

ويل لمن عنّي تولى مدبرا
بعد الإرادة وعني صبرا (45).

والمريدية هي خلاصة التجربة الصوفية للشيخ بامبا الذي تتلمذ على آل الشيخ سيدي الكبير الذين أثروا في اتجاهه القادري تأثيرا عميقا. كما تعلم بعض مبادئ الشاذلية والتيجانية على آل حمد وآل متال في موريطانيا و«في حوالي 1893 م حاول الشيخ فتح طريقة خاصة به فأبدى ميلا للانتقائية من جميع المبادئ التي اقتبسها من القادرية والتيجانية والشاذلية ولا غرو أن الشيخ قد استمد من القادرية أكثر من غيرها» (46).

وقد أرادها الشيخ حركة تجديد وإصلاح ذات اتجاه تربوي تعليمي قوامه تصوف خالص لله سبحانه، وتطبيق لشريعته في المجتمع بعد تنقيته من البدع الموروثة والتي لعب الاستعمار دورا خطيرا في إذكائها خدمة لمصالحه.

وتبعا لذلك تعرض الشيخ الخديم للنفي والإقامة الجبرية من قبل المستعمر لأنه رأى في وجوده عرقلة للمشروع الاستعماري في المنطقة. لكن رغم الصعوبات الكثيرة التي صادفت الشيخ في مسيرته فقد استطاع أن ينتج ويؤلف ويثري الساحة الثقافية. فالمكتبة السنغالية والإفريقية بشكل عام مدينة له بالكثير من الأدب المكتوب والمنظوم. تذكر الرواية الشعبية أنه ألف ما لا يقل عن سبعة أطنان ... .وقد نشرله مالا يقل عن واحد وأربعين كتيبا من الحجم الصغير كلها باللغة العربية (47).

كما يثبت الشيخ جوب (مؤرخ السيرة الذاتية للشيخ

بامبا) غزارة إنتاجه بقوله «أكثر الشيخ الخديم المنظومات العلمية والمديحية فنظم مسالك الجنان لا مثيل له في التصوف... ومواهب الفردوس وغيرها...» (48). كان هؤلاء بعضا من أعلام المدرسة الصوفية التي ألقت بأثرها على مختلف مظاهر الحياة من خلال جملة من الوظائف العلمية والاجتماعية...

3 ـ من وظائف التصوف :

التصوف في غرب إفريقيا ورغم الملامح التي ظهر بها بين الطرق التي حملت لواءه أمكنه أن يؤدي وظائف اجتماعية، علمية، دينية تربوية حضارية بشكل عام انعكس أثرها إيجابيا على شعوب المنطقة.

- **على المستوى الاجتماعي**: إذا رجعنا إلى البناء الأسري في المجتمع الافريقي وقارنا بين نموذجين للأسرة المتدينة (المتصوفة/ الوثنية)، يتبين لنا بوضوح أثر التصوف في مظاهر الحياة اليومية (المأكل واللباس والتعليم ومظاهر العبادة) «فقد صارت ملابسهم أكثر احتشاما وأصبحت النظافة عندهم عادة على حين دلّ كل شيء على أن هناك نواة لمبدأ أكثر رقيا ومن الواضح أن هذا المبدأ كان يؤثر تأثيرا عميقا في طبيعة الزنجي ويجعل منه إنسانا جديدا وهذا المذهب هو الإسلام» الصوفي» (49) فقد أكسب التصوف الشعوب صفات يندر جدا وجودها في الوثنيين مثل النشاط والعزة واحترام الذات البشرية» (50).

- **على المستوى الثقافي**: أمكن للتصوف في ظل الطرق أن يسدي خدمات جليلة للغة العربية حيث أصبحت لغة الكتابة والتخاطب والتأليف والانتاج الفكري والأدبي، بها ألف أرباب الطرق كمّا ضخما من الكتب نظما ونثرا وتعريبا من اللغات واللهجات المحلية. كما أصبحت العربية لغة المنابر والخطب الدينية. يقول د. فهمي هويدي «في المسجد ألقى الحاج عبد الله إنياس (من شيوخ التيجانية بالسنغال) الخطبة باللغة العربية ثم ألقاها باللغة المحلية».

كما استعملت العربية في مختلف المراسلات العلمية والاجتماعية والتجارية والسياسية، إذ أن كثيرا من المعاهدات التي عقدت مع المستعمرين كانت تكتب باللسانين العربي والفرنسي.

شهدت الحركة الثقافية في ظل التصوف تطورا كبيرا ذلك أن زعماء الطرق ومراكز نفوذها قد نشطت نشاطا بالغا في تنمية الحياة الثقافية والعلمية والسياسية مع اختلاف في الأدوار. فالنشاط الثقافي والعلمي كان طابعا مميزا عند دعاة القادرية وأتباعها حتى «بلغت سيطرتهم الروحية والفكرية أوجها خلال القرن التاسع عشر في أكثر نواحي إفريقيا الغربية» (51). في حين أن النشاط السياسي كان أكثر وضوحا لدى دعاة التيجانية وخاصة في ظل زعامة الحاج عمر الذي اعتمد على السيف في تحويل الناس إلى الإسلام وعقيدة التيجانية فقد «لجأ الشيخ عمر إلى الشباب فاستجابت له حشود منهم وأعلنوا له المبايعة، عندها أخذوا في شراء الأسلحة النارية من الأوروبيين الذين ينزلون إلى سواحل غرب إفريقيا لشراء الرقيق. وتوالى تدفق الشباب عليه من مختلف أرجاء المنطقة حتى كوّن جيشا قويا مسلحا، عندئذ استدعى الحاج عمر أتباعه وأخبرهم أن الله أذن له بإعلان الجهاد المسلح. فبدأ وإياهم الجهاد وإقامة الدولة العمرية في الغرب الإفريقي» (52).

انتشار المراكز العلمية والتعليمية: عندما تقوّى نفوذ الطرق الصوفية أصبحت زوايا العبادة من تركيبة المجتمع العلمية، إذ تحولت هذه الزوايا والمدارس البسيطة في مظاهرها ومناهجها ومعارفها إلى مراكز علمية عظيمة القيمة والأداء نظرا لحماس الصوفية للعلم تلقّنا وتلقينا حتى انتشرت مراكزهم في كل مكان من غرب إفريقيا.

أنشأ الصوفية على امتداد تاريخ الإسلام الطرقي في كل أرجاء المنطقة الشاسعة زوايا ومساجد ومدارس كانت منارات علم ومعرفة وعطاء فكري كبير، نذكر منها أن «النسينية (فرع تيجاني نسبة إلى الشيخ عبد الله إنياس) حققت إنجازات هامة منها معهد كولخ الإسلامي الذي

يلعب دوره الجليل في حماية الثقافة العربية والإسلامية ويعتمد في ذلك على مبعوثين من الأزهر الشريف يؤدون رسالتهم على الوجه الأمثل» (53).

كانت هذه المؤسسات الصوفية عظيمة الأثر في شعوب المنطقة علماء وعامة .وقد تمثلت رسالتها في «تكملة الإعداد الفطري وتوجيهه وتقويته ودفعه نحو الأكمل والأمثل من جهة، وإيقاظ الملكات الروحية وتنمية القدرات العقلية من جهة وتنظيم العلاقات الإنسانية وتهذيبها وبث مكارم الأخلاق ونشر المثل العليا لصالح الفرد وخير الجماعة من جهة ثالثة» (54).

تطور حركة التأليف : أسهمت كتب الجهاد إسهاما كبيرا في إغناء المكتبة الإفريقية .وكان أكثرها من إنتاج دولة سوكوتو تحت تأثير الطريقة القادرية، وأشهر دعاتها كالشيخ عثمان دان فودي وابنه محمد بلو وأخيه عبد الله الذين «لم يكونوا يترددون في مسك القلم عند أقل مناسبة ليعطوا الشروح والتفاصيل عن مبادئهم أو لإقناع الخصوم» (55). تذكر المصادر التاريخية أن جملة ما ألفته هذه العائلة زاد عن خمسمائة عمل أدبي وديني واجتماعي وسياسي .وقيل إن مؤلفات عبد الله بن فودي وحده أربت عن المائتين حتى إنه كان يلقب بنادرة الزمان وعلاّمة السودان.

أما الأثر العلمي في الدولة الفوتية فكان نزرا قليلا مقارنة بالأثر السكتي، غير أن ما بقي منه يدل دلالة وافية على عمق ثقافة مؤسسها وسعة معارفه .فقد ألف الحاج عمر في شتى الموضوعات، أحصى منها عمر جاه ثلاثة عشر مؤلفا (56).

كما استطاعت الحركة المريدية أن تسدّ فراغا كبيرا في المكتبة فقد خلّف «الشيخ الخديم» ما سمّي بمكتبة «الفلك المشحون». فلئن كان الإنتاج الفكري للصوفية غزيرا في مستوى الكم فقد غلب عليه الطابع الديني وإن لم يخل من مواضيع أخرى (علم الفلك، التاريخ، الهند سة، المنطق ...) (57).

الخاتمة :

مجتمع الطريقة بين النظري والتطبيق :

آمن الصوفية بضرورة إصلاح الأوضاع في مختلف أوجه الحياة السياسية، الاجتماعية، الدينية، الثقافية العلمية، وحرصوا على بناء مقومات المجتمع الفاضل الذي ارتسمت ملامحه في مؤلفاتهم الكثيرة. فهل كانت إنجازاتهم الفعلية في مستوى أحلامهم؟ أم أن نظرياتهم الإصلاحية ظلت مجرد رؤية في الأذهان في حين شهد واقع الدول التي أسسوها على مبادئ التصوف بخلاف ذلك ؟ لعل القراءة الموضوعية لجهود الصوفية تقتضي النظر إلى خصوصية المجتمع الإفريقي في تلك المنطقة والتي تختلف دون شك عن غيرها من ملامح المجتمعات التي ظهر فيها التصوف مدعما بعقيدة توحيد قوية. من هذه المنطلقات يمكن القول إن الصوفية كانت لهم أدوار إيجابية. فقد استطاعت أغلب الطرق في غرب إفريقيا خلال القرن 19م تحديدا أن تنشئ دولا طرقية، فقامت الدولة السكتية في شمال نيجيريا تحت نفوذ شيخ القادرية عثمان دان فودي، وأنشئت دولة فوتا طور بفضل جهود الحاج عمر التيجاني، وظهرت المريدية كحركة تجديد ديني ذات طابع صوفي خاص في محاولة من هؤلاء الشيوخ لتطبيق نظرياتهم في الإصلاح الاجتماعي والسياسي والديني. وقد أمكنهم تحقيق الكثير من مظاهر الرقي الحضاري فأحدثوا تحولا عميقا في مسار الحياة الروحية بشكل خاص والدينية الاجتماعية بشكل عام و«جلبوا إلى أوطانهم الاتحاد والطمأنينة على الرغم من وجود كثير من الاضطرابات القومية» (58).

لكن هذه الجهود الجمة قصرت عن تحقيق الطريق الصوفي القويم والذي يتم بالعلم والعمل وقطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة وصولا إلى تخلية القلب من غير الله وتحليته بذكره تعالى (59)، ولم تبلغ تلك الجهود درجة الأحوال بل كانت في أغلبها مجرد أقوال.

إن هذه الطرق الصوفية لم تقو سواعدها بدرجة تكفي للنهوض بالشعوب الإفريقية المسلمة وإنقاذها من المعاناة الروحية والارتباك في الولاء الطرقي. فصلة تلك الشعوب لم تتوثق بجوهر التصوف من خلال جهود أرباب الطرق بدرجة كبيرة لأنهم عجزوا عن بلورة وتحقيق مدرسة أم ينضوي تحت لوائها الجميع، بدل التعدد والانشقاق.

كما أنه لم يكن بالإمكان مطالبة هذه الطرق بتحقيق ماهو مثالي في ضوء خصوصية مجتمعات تميزت بالتعدد في كل مقوماتها.

المصادر والمراجع

1) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القيشيرية، منشورات بولاق-القاهرة 1867باب التصوف ص 164.

2) تعدد التعريفات لمفهوم التصوف نذكر منها:
أ-التصوف مشتق من الصوف و هو رداء الزهاد و النساك و علامة على تقشفهم (ب) التصوف مأخوذ من الصفاء تعبيرا عن ثمرة التصوف في تصفية النفس من الكدورات (ج) التصوف نسبة إلى أهل الصفة من أصحاب النبي (صلعم) الذين كانوا يجلسون فوق دكة المسجد النبوي للعبادة (د) التصوف مشتق من الكلمة اليونانية سوفيا و تعني الحكمة.....

3) أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد عن ألف قول» السهرودي (عبد القاهر): عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت ط1 1966 ص 57.

4) انظر على سبيل الذكر لا الحصر: البقرة 129 آل عمران / 200 ، الأحزاب 70.

5) الحديث الشريف «لم يبق من النبوة إلا المبشرات قيل و ما المبشرات؟ قال الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة» رواه البخاري عن أنس.

6) سورة يونس أية 62

7) سورة القمر أية 55

8) الجيلاني (عبد القادر): بيان الأسرار للطالبين، مخطوط رقم 869 دار الكتب الوطنية تونس.

9) القشيري: الرسالة ص 9
ابن خلدون (عبد الرحمان): المقدمة، دار الجيل، بيروت، دت الفصل الحادي عشر في علم التصوف ص 417.

10) لخضر (لطيفة) الإسلام الطرقي، دار سراس للنشر تونس 1993، ص ص 11، 10

11) حلمي (محمد مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984 ص 191، 194.

12) T. Spencer : The Sufi orders in Islam, oxford university press, 1971, P41.

13) لمزيد التعمّق في تاريخ الطرق راجع ابراهيم (عبد الرزاق) أضواء على الطرق الصّوفيّة في القارة الافريقيّة، مصر 1990

14) الجمل (شوقي): الحضارة الإسلامية العربية في غرب إفريقيا: سماتها ودور المغرب فيها، مجلة المناهل عدد7 السنة3، المغرب 1976.

15) سيسي(مصطفى أحمد)، مداخلة ضمن أعمال ملتقى التصوف الإسلامي العالمي، ليبيا 1995

16) Moriba, l'Islam au Sénégal, p 6.

17) «البكائيّـة» : نسبة لأحمد البكاي الكنتي (ت 1504). وهي تسمية لطريقة فرعيّة من السلسلة القادريّـة لتمييزها عن بقية الشعب الأخرى، الفاضليّة وغيرها.

18) الفاضليّـة : ثاني أكبر الفروع القادريّـة بعد البكائيّة أسسها الشيخ محمد فاضل (ت 1867م/ 1869م) الذي كان رئيسا لتجمّع أهل الطالب مختار الصنهاجي في منطقة الحوض والذي استطاع أن ينفذ بسيطرته الرّوحيّة إلى الطرق الأخرى وأن يجعل عددا كبيرا من المسلمين السّود خاصّة كأتباع له.
- راجع في هذه الفروع :

T. Spencer : The Sufi orders in Islam, Quadri groupem oxford university press, 1971, P271.

19) الحماوية : واحدة من أهمّ الطّرق الصوفيّة التي تفرّعت عن الطريقة الأمّ «التيجانيّـة». وتنتسب إلى الشيخ «حماة اللّه» (1883م-1943م). نشأت هذه الفرقة في مدينة نيورو وهي بالسّاحل السّوداني وتقع على بعد 250 كم على الشّمال الغربي من «باماكو» عاصمة جمهوريّة مالي. ومن زاوية يورو انتشرت الحماويّة في كامل أرجاء السّودان الغربي، لمزيد المعلومات راجع ابراهيم (عبد الرّزاق) : «الطريقة الحماويّـة» ضمن ندوة الإسلام والمسلمون، طرابلس، ليبيا، ص 35-36.

20) هذه الدّول الثلاث هي الدّولة العمريّة (نسبة للحاج عمر) والدّولة الماسنيّـة (أسّسها أحمد وأحمد نجل الشيخ أحمد لوبو) والدّولة الكونتيّة التمبكتيّة (تحت خلافة أحمد البكاي الكونتي).

21) برايما (عثمان) : جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الافريقي، القاهرة ط1، 2001 ،ص177.

22) برايما، م س «مرحلة الانحطاط» ص ص 16، 9.

23) هما دولتا سيغو وكارتا البامبريتان اللتان تأسستا في جنوب ماسينا بجهود فئات المزارعين من قبيلة البامبارا المنتشرين على طول مجرى نهر النيجر.

24) تمبكتو: تقع في شمال جمهورية مالي حاليا نشأت هذه المدينة على يد الطوارق في أواخر القرن الخامس الهجري و اشتهرت خلال تاريخها بحركتها الثقافية (ذات الطابع الإسلامي) و بإشعاعها على السودان الغربي كله. راجع حول هذه المدينة التاريخية:
- عبد اللطيف (محمد علي) تمبكتو أسطورة التاريخ، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ط1، 2001.
- عبد الظاهر عيسى : الدعوة الإسلامية في غرب إفريقيا، الرياض ،1981ص94

25) شبكة الانترنات www.kahyma.com التنصير في إفريقيا ص 1 ، 11

26) «تشاكا: واحد من الرجال الذين كان لهم الأثر الأكبر على المصير التاريخي لمناطق كاملة من إفريقيا وهو راع محتقر مرذول أصبح خلال بضع سنوات خالق شعوب بل و ساحقها أيضا. وقد تقدس كما يتقدس الالاه من قبل آلاف من الرجال و النساء».
- زيربو (جوزيف كي): تاريخ افريقيا السوداء، ترجمة يوسف شلب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1994 ص ص 613، 614.

27) المصدر السابق ص 613

28) دان فوديو عبارة معناها في لغة الحوسا ابن الزعيم الديني و في لغة البول ابن العالم أو الفقيه.

29) جوبير أو غوبر بضم الغين و كسر الباء أحد الأقاليم السبعة التي تؤلف بلاد الحوس و هي أجدبها.

30) التورود أو التوروبي: تعني المصلون جماعة في لغة البول

31) بلور (محمد) انفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، طبعة وزارة الأوقاف، القاهرة 1964 في الصفحات: 58، 224، 225.
- زيربو (جوزيف كي) : تاريخ إفريقيا، ص 626

32) إبراهيم (عبد الرزاق): الإسلام و الحضارة في نيجيريا، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة 1984، ص 36.
33) بلو (محمد): إنفاق الميسور ص 58.
34) بلو (محمد) المصدر السابق، فصل ذكر ما يحدث الناس به في فن التصوف ص ص 84، 85.
35) الجيلاني (عبد القادر) الغنية لطالبي طريق الحق تعالى «فصل التصوف».
36) بلور (محمد): إنفاق الميسور ص 58
37) إبراهيم (عبد الرزاق) (مقتطفات من أضواء على الطرق الصوفية ص ص 66،65)
38) شلبي (أحمد) موسوعة التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية ج6 مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط3، 1978 ص 215
39) زكي (عبد الرحمان): تاريخ الدول الإسلامية السودانية بإفريقيا الغربية القاهرة 1961، ص 39.
40) جوب (أحمد الأمين) : إرواء النديم ص ص 15 ، 16.
41) نسبة إلى طوبا المدينة التي أنشأها في أواخر 1305هجرية و طوبا تبعد حوالي 150 كم عن دكار و هي العاصمة الروحية للمريدية .
42) محمد البشير البكي منذ الباقي القديم في مآثر الشيخ الخديم مطبعة المغرب الأقصى 1969 ص ص 160 ،161.
43) ن م ، ص ص 162، 163
44) الطريقة المريدية: تأصلت هذه الطريقة بين قبيلة الولوف التي تسكن جنوب السنغال واصطبغت بعقليتها حتى كادت تسمية المريدية تكاد تحتوي المفهوم الطرقي في غرب أفريقيا كله. احتلت بفضل حداثتها ومحليتها مكانة خاصة لدى الباحثين المختصين بالطرق الصوفية رغم أنها لم تتجاوز حدود السنغال
Jean lois Triand : le theme conferique en Afrique de l'ouest : les ordres mystiques dans l'Islam, ed. de l'Ecole des hautes etudes en sciences sociales, Paris 1956.
45) جوب (محمد الأمين) : إرواء النديم ، ص 10 / 11
46) صمب (عامر): الهدية السنغالية، الجزء الثاني ص 245
47) راجع مقال فهمي هويدي (باحث ميداني، زار السنغال و جالس بعض أفراد عائلة الشيخ بامبا و تحدث إلى خليفته عبد الأحد امباكي) في مجلة العربي عدد 269.
48)جوب (محمد الأمين) إرواء النديم ص 23.
49) توماس (أرنولد): الدعوة إلى الإسلام، ص 373
50) توماس (أرنولد) : م.س .ن ص.
51) إبراهيم (عبد الرازق): الإسلام والحضارة ،ص25.
52) برايما(عثمان): جذور الحضارة، صص191/ 192
53) هويدي(فهمي): مسلمو السنغال ،ضمن مجلة العربي 269 ص143.
54)جوب(محمد): تاريخ المدارس القرآنية بغرب إفريقيا :السنغال 1998 ص12
55) كي زيربو(جوزاف): تاريخ إفريقيا ص636.
56) Amarjoh: «Sources materials for the career and the jihad of Al Hajj Umar Al Futti «I. F. A. N, T41 n°2, Dakar 1979, pp371-417).
57) كي زيربو: م س ،ن ص.
58) ـ صمب(عامر): الهدية السنغالية ص29-، 30.
ـ كي زيربو(جوزيف): تاريخ إفريقيا ص636
59) الغزالي (أبو حامد) المنقذ من الضلال، طبعة مصر 1891 فصل القول في طريق الصوفية ص 20.

الخصائص العلاجيّة للموسيقى الصوفيّة

عماد الزواري (*)

1ـ تعريف العلاج بالموسيقى

العلاج هو مصطلح يعني المداواة بصفة عامة باستعمال الجزيئات الكيميائية أو الجراحة أو العلاج النفسي أو كذلك التطبيب، فيصبح للكلمة دلالات تشير إلى الأساليب الشعبيّة التي تختزل تجارب ومعارف أجيال متعاقبة ولا تزال مؤثرة رغم التقدم الطبي والتكنولوجي. وما تزال بعض الشرائح الاجتماعية تلجأ إلى التطبيب وقد تجد فيه بعض الشفاء. ويمثل العلاج بالموسيقى الصوفية نموذجا حيا لهذه الأساليب.

و نشير في البداية إلى أنّ العلاج بالموسيقى عرف منذ القدم حيث استخدم الإنسان البدائي الغناء والرقص للتخلص من الأرواح الشريرة التي يعتقد أنها تسبب له الأمراض، وهو ما يحيلنا للحديث عن الطرق الصوفيّة التي تستعمل الموسيقى أو الأصوات أو الترديد للإتحاد بالأرواح الطيبة ضد ما يسمى بالأرواح الشريرة.

2 ـ الأمراض النفسيّة في المنظور الشعبي

إن تفسير المرض من الناحية الطبيّة العلمية هو خلل ما يصيب جسم الإنسان يكون السبب نفسيا أو هرمونيا أو عضويا أو غيره ولكن هذا التفسير يختلف عند شريحة كبيرة من المجتمع العربي حيث يكون سبب المرض ناتجا عن عين حاسدة أو سحر أو جن خبيث متسلط. وهكذا يكون اللجوء إلى الزوايا والمعالجين الروحانيين الذين يصفون العلاج المتمثل عادة في بعض التعويذات أو التمائم أو زيارة ضريح ولي من الأولياء الصالحين وإقامة ما يسمى في تونس حضرة أو في بعض البلدان العربيّة زارا.

وبالعودة للأمراض التي يسببها الجن فأشهرها نوعان:

1.2 ـ الصرع :

الصرع إذن من المنظور الطبي هو علّة تصيب الجهاز العصبي تصاحبها غيبوبة وتشنج في العضلات، أما بالنسبة للتفسير الشعبي فالصرع هو أن جنا تسلط على شخص وهو يصرعه ويعذبه.

و يلخص ابن تيميّة أسباب صرع الجن للإنس في ثلاثة أسباب :

– حب الجن لأحد الأشخاص فيصرعه ليتمتع به وهو أرفق أنواع الصرع

*) جامعي، تونس

- إيذاء الإنسان للجن دون قصد كالتبول عليهم أو صب ماء حار عليهم أو قتلهم وغيرها من أنواع الأذى فيقوم الجني بالانتقام وهو أشدّ أنواع الصرع وأحيانا يقتلون ضحيتهم.
- أحيانا يكون الصرع بغاية العبث كما يعبث سفهاء الإنس ببعضهم.

2.2 ـ المسّ

حسب المعجم الوجيز مسّ الشيء مسا أي لمسه ومسه الشيطان أي جن والمس هو الجنون وأسباب المس هي مشابهة لأسباب الصرع وقد لخصتها الباحثة الفرنسيّة ديبولوز لافان في كتابها بومرقود، عند حديثها عن العادات والمعتقدات الشعبيّة بتونس في الأسباب التالية : المشي فوق الدم، إلقاء اللحم النيء، إلقاء الماء الساخن دون البسملة، إلقاء الماء الوسخ.

3 ـ تعريف الموسيقى الصوفيّة

1.3 ـ تعريف التصوف

التصوف هو مذهب وممارسة متزهدة للإسلام يعتمد أساسا على القرآن والسنة مع انتهاج سلوك خاص في الحياة يسعى للوصول إلى المثاليّة والصدق في العبادة حتى الفناء في الذات العلية.

2.3 ـ مفهوم الحضرة

الحضرة لغة اسم مشتق من فعل حضر بمعنى تواجد بالمعنى المادي والروحي وهو مصطلح يوحي بالتواجد لدى شخصيّة مادية أو معنوية يجب الخضوع لها إجلالا وتقديسا. وتطور هذا المفهوم ليرمز إلى استحضار أرواح القدسيين والأولياء الصالحين وأصحاب الكرامات وكذلك أرواح الجن لغايات علاجيّة.

و الحضرة هي فعل ثقافي عقائدي يقوم على طقوس وأنظمة رمزية تمتدّ بعضها في الحضارات القديمة. أما أصل الظاهرة فحسب المؤرخ روجيه يرى أنّ الأصل هو السماع ولكن الممارسات والطقوس المصاحبة تطورت ولقد أشار أحمد الغزالي وهو شقيق الإمام الغزالي أنّ الحفل كان دينيا بالأساس وأنّ الهدف كان بلوغ الانتشاء دون الوصول إلى الغيبوبة ثمّ تحول إلى الذكر الجماعي الذي اتّسم بالعنف في الممارسة وانطلاقا من القرن الثاني عشر أصبح الهدف تحقيق الغيبوبة.

3.3 ـ نظام الحضرة

تكون مراحل الحضرة بصفة عامة على النحو التالي:
- ترتيل بعض الآيات القرآنية
- ذكر الله
- مدح الرسول وشيخ الطريقة
- الشروع في الموسيقى تصاعديا والرقص الذي يواكب هده الموسيقى لتحدث عملية الانصهار حتى بلوغ مرحلة الغيبوبة والتي تمثل جوهر العملية العلاجية.

4.3 ـ الإطار العقائدي والاجتماعي

اقترنت ظاهرة الحضرة باعتقاد الناس في بركات الأولياء وهناك من يأتي إلى الحضرة مرّة واحدة للعلاج من مرض ما وهناك من يدأب على إقامة الحضرة سنويا التماسا لرضا أحد الأولياء الصالحين. حيث أكد أغلب الراقصين الذين تحدثنا معهم قبل إقامة الحضرة أنّ الهدف الرئيسي لحضورهم هو العلاج.

4 ـ الأبعاد العلاجيّة للموسيقى الصوفية

1.4 ـ تأثيرات الحضرة

تقوم تأثيرات الحضرة على مبدأين أساسيّين هما الإثارة والتفريغ.

ـ الإثارة :

و هي تحديدا الإثارة العاطفيّة المتأتية من الجو العام للمكان(الموسيقى القوية، الصراخ، النار المتأججة، البخور) وهي كلها عوامل تقوم بإثارة المريض واستنفاره.

ـ التفريغ :

وهو الإحساس الانفعالي للشحنات والتوترات والغرائز المكبوتة وجميع أشكال الضغط والحرمان ومحاولة التخلص من كل ذلك بصفة عنيفة ولا إرادية.

و يحدث التفريغ نتيجة التصاعد التدريجي للموسيقى وتلك العلاقة بين العازفين والراقصين فتصاعد العزف يتبعه تصاعد الرقص، وعندما نقترب من الراقصين نلاحظ أنّ الأعين زائغة والنظرات ضائعة وهم يلهثون وأجسادهم تتقاذفها الايقاعات العنيفة من جهة وتئنّ تحت سياط الإجهاد من جهة أخرى ومع ذلك لا تستطيع التوقف بل تواصل الرقص.

1.1.4 ـ الغيبوبة

تعتمد الحضرة تكرار التراتيل والجمل اللحنيّة والإيقاع العنيف والدوران والتحرك العنيف لأنّ كل ذلك يصبّ في محاولة إرضاء الأسياد ثمّ إن الحركة الراقصة الرتيبة للجسم كأن يميل الرأس إلى الشمال ثمّ إلى اليمين وتظل الرجلان ثابتتين أو أن تكون الحركة من الخلف إلى الأمام وهذه الحركات أثبتت الدراسات العلميّة الحديثة أنها تسبب الغيبوبة.

2.1.4 ـ الصرعة

الصرع طبيا هو مرض عصبي يؤدي إلى نقص أو فقدان الوعي وغالبا ما يترافق باضطراب مؤقت بالحركات العضليّة.

أما في قاموس المتصوفة فكلمة الصرع ترتبط أساسا بالحال (جمع أحوال) وهي تدلّ على الاستعداد المسبق بالتأثر بنوبة معينة.

وتلعب الموسيقى دورا أساسيا في الوصول إلى حالة الصرع ولكن الإشكال يتمثل في تفسير العلاقة بين الموسيقى والوصول إلى هذه الحالة ويبدو أنّنا أمام مبررات طبيّة ووظيفيّة ونفسيّة وعقائديّة تعود إلى الحضارات القديمة.

إنّ الغاية من الحضرة هو الوصول إلى الغيبوبة أو الصّرعة وهي حالة من فقدان الوعي المؤقّت تترجم بلوغ أقصى درجات الانفعال يقع تفسيرها في المنظور الشّعبي على أنّها اللّحظة الحاسمة لحلول روح الوليّ أو مرحلة استعداد الجنيّ لمغادرة جسد الممسوس بعد توفير المناخ الملائم من نار وبخور وإيقاع موسيقي عنيف وكلّ هذا في إطار استرضاء الأرواح طلبا للشّفاء.

فالغيبوبة إذن هي نتاج لحالة جسديّة وروحيّة تنتج عن عنف الممارسة والجهد المبذول ومداومة بذل هذا الجهد لزمن طويل.

ويورد الباحث روجيه أنّ الأذن الداخليّة هي مركز التأثر والتأثير في عملية الغيبوبة فالأصوات العنيفة وخاصة تلك المنطلقة من الآلات الايقاعية وعنف الاهتزاز والدوران يؤدي حتما إلى فقدان الوعي.

أما طبيا فاتحاد عدّة عوامل موضوعيّة من بينها الاستعداد المسبق والإيحاء ثمّ الايقاع العنيف الذي يعصف بالأذن الداخليّة التي تؤثر في الدماغ ثم الرقص العنيف الذي يؤدي إلى الاجهاد، فيقع استهلاك كميّة هائلة من الطاقة ليتأثر الدماغ وينتهي إلى الغيبوبة.

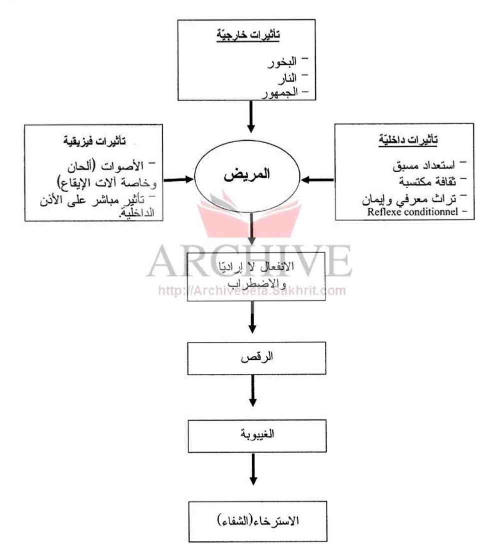
وفيما يلي نموذج مصورا يجسد الحضرة كوسيلة علاج جماعية.

إذن بمجرد انتهاء النوبة يرتمي الراقصون على الأرض وعلامات الإجهاد القصوى على ملامحهم والبعض يسقط كالجثة الهامدة في حين أنّ بعض الراقصين نسمع منهم أنينا وأحيانا صراخا هستيريا تفسره الحفيظة وهي المشرفة على مقام الولي وبالتالي على تنظيم الحضرة، بأن الجن لم يكتف ويطلب المزيد من الموسيقى حتى يخرج من جسد الممسوس، فتعطي الإشارة إلى الفرقة لمعاودة العزف.

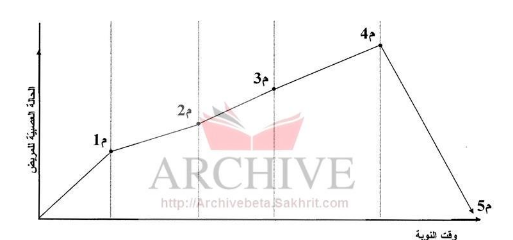
وتجدر الإشارة أنّه في هذه الاحتفالات الشّعبيّة، افتقدنا دور الدّرويش المشرف على العلاج والّذي يتولّى طرد الأرواح الخبيثة واسترضاء روح الوليّ الطّاهرة، ذلك أنّ هذه الحضرة تقام في إطار تظاهرة جماعيّة لعلاج

جماعي تجرى فيه المراسم حسب نظام معيّن ويتولّى قائد الفرقة جانب تنفيذ النّوبات والتّنسيق مع الرّاقصين في حين اقتصر دور الحفيظة على تمكين الممسوسين بعد الغيبوبة والاسترخاء من الذّهاب إلى داخل المقام لزيارة الضّريح والتّبرّك به حتّى تكتمل مراسم العلاج جميعا.

وفيما يلي رسوم توضح مراحل بلوغ الغيبوبة والاسترخاء استنتجناها من خلال مطالعاتنا للأبحاث المجراة حول الحضرة و أيضا من خلال عملنا الميداني.



المستوى الخامس	المستوى الرابع	المستوى الثالث	المستوى الثاني	المستوى الأوّل
- الغيبوبة - المرضى ملقون على الأرض.	- بلوغ مرحلة الوجد. - عرق غزير، لهاث حادّ. - ظهور علامات التعب. - سقوط بعض المرضى. ومع ذلك استمرار الرقص.	- منتهى الانسجام. - أغلب الراقصين أغلقوا أعينهم. - تصاعد الموسيقى.	- بداية الرقص. - وعي كامل بما يجري. - انسجام مع المحيط.	- استعداد مسبق. - بخور، زغاريد. - تحفيز. - بداية الموسيقى.



3.1.4 - الرقص وسيلة علاج في الحضرة

إن العلاج بالرقص يفترض وجود ذكريات لاواعية وأحاسيس مكبوتة. وإن الاندفاع والتلقائية في الرقص كفيلة بالوصول إلى الاسترخاء، فالفترة التي تعقب الممارسة العنيفة تؤدي إلى حدوث استرخاء للتوتر العضلي بعد الإجهاد الذي يتعرض له المريض على الصعيد البدني والنفسي وهذه الفكرة معروفة حاليا بالعلاج بالاسترخاء بعد التوتر المدروس.

فإذا أقررنا إذن بوجود المعالجة بالرقص والحركة فإن الرقص في الحضرة وما يتبعه من انفعال واستحضار للخيال والذكريات والتلقائيّة في التعبير هو خير مثال على ذلك.

- الحضرة يمكن أن تكون وسيلة علاج فردية وفي هذه الحالة يتوجب وجود الدرويش الذي يشرف على عملية العلاج عن طريق التخمّر واسترضاء الأرواح الطيّبة وطرد الجن.

و تكون هذه الحصص العلاجية فرديّة نظرا لخصوصيّة كل حالة مرضيّة التي تعود أساسا إلى نوع الجن المسبب للحالة والشروط التي يمليها للخروج من جسد الممسوس والطقوس المصاحبة للنوبة المحبذة له.

الخاتمـــــــة :

إن الحضرة الصوفية تنتمي حتما من حيث جوهرها وانتماؤها التاريخي إلى الحركة الإسلامية الصوفية والتي تفرعت عنها العديد من المدارس والطرق. وبما أن تونس تحتل موقعا استراتيجيا فقد جعلها ذلك تتأثر بأغلب هذه الطرق. وتجدر الإشارة إن هذه الحركات الصوفية التي اعتمدت في بدايتها أسسا فكرية وفلسفية وأن الشيوخ المؤسسين قد تبنوا مناهج فلسفية وحضارية وسياسية، ناهيك أن بعض هده الحركات قد ساهمت في تركيز الحضارة العربية الإسلامية وساهمت في الكفاح ضد الاستعمار، إن التخلف الشامل الذي أصاب البلاد بصفة عامة وغياب الفكر المنظر لهذه الحركات وانصهارها في الفكر الشعبوى الساذج، قد جعلها في أغلب الأحيان مجرد تظاهرات شعبية يمتزج فيها الخرافي بالمقدس.

وفي إطار ما ذهبت إليه المنظمة العالمية للصحة في محاولة تكريس العلاج البديل والذي يقوم على استغلال الطاقات المحلية ودراستها وتوظيفها من أجل توفير العملة الصعبة واجتناب الآثار الجانبية للعلاج الكيمائي، حاولنا من خلال العمل دراسة الجوانب الايجابية للعلاج بالحضرة الصوفية وكامل شكرنا للمستشفى الجامعي بصفاقس الذي مكننا من تطبيق بعض الوسائل العلاجية..



الطّريقة المدانيّة ببوحْجَرْ
النّشأة والخصوصيّة والامتداد

عادل بالكحلة (*)

ليس جديدا أن تنبثق مدرسة صوفيّة بالمغرب الأدنى أو الأقصى أو الأوسط لتشمل كامل العالم الإسلامي أو حِمّى واسعا منه.

أمّا أن تظهر مدرسة صوفيّة جديدة والجزائر تحت الهيمنة الفرنسية القاسية، وتكون تلك المدرسة ثورة على ضعف «التصوّف» وانحرافه عن التصوّف الأصلي (دخول مظاهر «وثنيّة» واحتفالية- تظاهرية)، فهو أمر مثير للاهتمام؛ ثم أن تستوطن «بوحْجَر» التي ظاهريّا دون تاريخ «ثقافي» وطرقي، فهو أمر يستحق الدراسة.

I – الطريقة المدانيّة تفرّع عن الطريقة العلاويّة:

ولد صاحب الطريقة العلاوية الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي (1869 – 1934) بمستغانم غرب البلاد الجزائرية، وهو خليفة الشيخ البوزيدي الذي كان ينتمي إلى الطريقة الدرقاوية الشاذلية. كانت له حملات عظيمة ضد الحداثة الغربيّة وجرأة في مقالاته الإصلاحية بالجرائد الجزائرية، نظم أكثر من 3000 بيت من الشعر، توضح المسعى الباطني (1).

كان الطالب محمد المداني القصيبي (من قصيبة المديوني- جهة المنستير) يدرس بجامع الزيتونة في العقد الأوّل من القرن العشرين ضمن مدّ فكري إصلاحي من بعض علماء الزيتونة، ولكنه مدّ لم يطوّر كثيرا موقف المؤسسة من التصوّف وإن لم يكن عدائيا تجاهلها. و في حدّ ذاته مؤهّل لتصوّف الطالب، ولكن المؤهل الأهمّ هو انتماؤه إلى قرية مرابطية، أسسها صوفي حملت اسمه (سيدي عبد الله المديوني)، وقد كان أبوه "خليفة" وكيلا لأحباس زاويته. تقول رواية شفوية إنّ الشيخ أحمد العلاوي قدم إلى تونس لطبع كتاب له، فاحتاج لمن يساعده في مراجعته، فوفرت له الأقدار الطالب محمد المداني. فلم يكمل الطالب المراجعة حتى عشق طريق التصوّف وأصرّ على الشيخ أن يسمح له بمرافقته إلى مستغانم، ففعل.

وهناك قضى أكثر من خمس سنوات (1905 – 1910)، رجع بعدها إلى البلاد التونسية، لا ليكون متعلما طالبا، بل ليصبح معلما، مؤسسا لفرع الطريقة العلاوية بقصيبة المديوني بإجازة من الشيخ، لتكون الطريقة المدانية سنة 1910. ولم يجد صدّا من مجتمعه، باعتبار أن ميراث

*) جامعي، تونس

قريته الثقافي ميراث صوفي أساسا، وباعتبار أنه يحمل ميراث جاه اجتماعي يتمثل في أنّ والده خليفة بن حسين بن الحاج عمر المداني كان وكيلا لأحباس زاوية سيدي عبد الله المديوني، والتي احتضنت نشاط الطريقة الجديدة. فالجاه مفيد لتأسيس الحركات الاجتماعية الناجحة.

II – الطريقة المدانية ببوحْجَرْ :

لاقت بوحْجَرْ النجاح نفسه الذي لاقته قصيبة المديوني- تقريبا- في انتشار الطريقة، وإن كانت قصيبة المديوني أعرق تاريخا وتصوّفا.

فهي لا تبعد عن قصيبة المديوني أكثر من ميلين، وهو ما يجعلها ضمن دائرة تأثيرها وهي في فضاء قابل للتصوّف. فالمرجح أنّ تسمية البلدة نسبة إلى «سيدي يوسف بوحْجَرْ» بالمكنين (2)، فربّما كانت مجالا سياحيا له (و«السياحة» هنا بالمعنى الصوفي). ولها مقامان كبيران، مقام لسيدي العبيدي وآخر لسيدي محمود، وكذلك مقامات سيدي عيسى وسيدي يوسف (هل هو سيدي يوسف بوحْجَرْ باعتبار أن المقام ليس بالضرورة مدفنا كمقام أبي الحسن الشاذلي بالعاصمة؟)، وكذلك سيدي نويجر؛ وهي مقامات لصيقة بالجامع.

وقد كانت بها قبل دخول الطريقة المدانية، طريقة ذات امتداد مغربي أيضا هي الطريقة الرحمانية، وكانت وثيقة الصلة بقصيبة المديوني إلى درجة أن أوقافها كانت أحيانا موثقة، كحالة الحاج محمد بوزيد (وثيقة، عام 1918).

ولكن هذا لا يكفي لصنع المتصوف المؤسس، سيدي عبد العزيز بوزيد، فلابدّ من إرهاصات أخرى.

فهذا الرجل، كان قريبا للشيخ، إمام الجمعة، صاحب الطريقة الرحمانية، فرج بوزيد، وقد تلقى عنه دروسه اللغوية والدينية الأولى التي سمحت له بالنجاح بمناظرة الالتحاق بجامع الزيتونة. ولعله، بل من الأرجح، أن العلاقة الحميمة بين الرجلين تفضي إلى التحاق «سيدي» عبد العزيز بوزيد بالطريقة الرحمانية، ولكن الإرهاص الأقوى كان زمالة «سيدي» عبد العزيز بوزيد «السيدي» محمد المداني بجامع الزيتونة الذي خرج منه متطوعا، مع معايشتهما للظروف الفكرية نفسها، تجعلان «سيدي» عبد العزيز من الأوائل الذين عرض عليهم «سيدي» محمد المداني مشروعه الاجتماعي، فكان تأسيس فرع الطريقة المدانية ببوحْجَرْ على يده. وبذلك أنقذ التصوّف ببوحْجَرْ إذ كان يمر بمرحلة متأزمة، لأنّ الطريقة الرحمانية لم تجدد نفسها، وكان صاحبها الشيخ فرج بوزيد، بعد أبيه الحاج محمد.

وقد كان الحاج محمد كثير الوظائف (إمام خطبة وخمس ببلدة بوحْجَرْ، وعدل إشهاد ببلدة القصيبة وكذلك - أوقاف زاوية سيدي عبد الله المديوني بالقصيبة) (3)، ممّا جعله يغيب عن إمامة الجمعة، وتضيع أحيانا رابطة «الفقراء» الرحمانية فلا تستمرّ اجتماعاتها (4).

وممّا سهل تعبئة الشيخ عبد العزيز للبلدة على الحركة الجديدة، أنّه ذو جاه أيضا، إذ أنّ تعيينه نائبا للإمام، بقرار ملكي، ممّا جعله معروفا أكثر لدى السكان، محظيا لديهم بتقدير علمه وتقواه. ولمّا توفي الإمام الرسمي تقدم عدد كبير من الشهود بالبلدة بالنص على أنهم «يشهدون بمعرفة المكرّم الأجل الفاضل الزكي الفقيه النبيه المتطوع بالجامع الأعظم، العدل الشيخ عبد العزيز بن محمد بوزيد الحجري، معرفة صحيحة شرعية عينا واسما ونسبًا، ويعلمون مع ذلك أنه من أهل الخير والصلاح والفقه والثقة والنجاح ناهجا سبل البرّ و. . . ، مجتنبا لأهل الشرب والفساد، سالكا طريق الشرع القويم والصراط المستقيم، فهو يرغب في أمثاله، ويصلح للقيام بوظيفة الإمامة، وأن يكون خطيبا للجمعة وإماما للصلوات الخمس بجامع بلد أبي حجر عوضا عن المرحوم الفقيه العدل الشيخ فرج بوزيد الحجري. . .)» (الوثيقة بتاريخ 4 أفريل 1937). وقد زادته الوظيفة الجديدة إشعاعا محليا و وطنيا.

لقد كان المريدون المؤسسون 64 رجلا، أي أكثرية من الرجال باعتبار أن عدد السكان جملة حوالي 400، نصفهم تقريبا إناث.

وقد كان أكثرهم أمّيين وفلاحين، ولكن منهم عدول ومتعلمون. وقد ساهمت الطريقة في دخول هؤلاء الأمّيين عالم الحكمة والتعلم، وربّما القراءة والكتابة أيضا.

وممّا ساهم في انتشار الطريقة بالبلدة أنّها حازت على مقرّ خاص، إذ تبرّع أحد المريدين بداره، وهي التي تستعملها الطريقة إلى حدّ الآن، ممّا وسّع دائرة «المحبين» المؤهلين لأن يصبحوا «مريدين» مع إمكانية وجود النساء في اجتماعات الطريقة مع المحبين.

ولم تكن الطريقة منعزلة عن الحياة الاحتشادية بالبلدة، إذ أسست «الجمعية الثقافية لطلبة بوحْجَرْ» في الأربعينيات سرّا، وهي التي أصبحت بعد الاستقلال «النادي الثقافي» لتوعية السكان وتثقيفهم دينيا ودنيويا، وهي تشارك في أعراس بعض السكان بأناشيدها.

وإن كان الزعيم بورقيبة، ذو التكوين الفرنكفوني، غير محبذ للتصوّف والمعنويات، إلا أن الشيخ محمد المداني كان من الأوائل الذين هنؤوه بالنصر وداراه حتى قبل مصالحة مع الطريقة الصوفية. وقد دشن مع الشيخ عبد العزيز مرحلة مداراة مع الحزب الدستوري الجديد، الذي أصبح بعد 1963 الحزب الاشتراكي الدستوري، وذلك بالانخراط فيه، وفي المنظمات المرتبطة به، وبالمشاركة في اللجنة الثقافية، ومنظمة التضامن الاجتماعي، وفي تأسيس «الترجي» الجمعية الرياضية، عام 1963 (5). وكانت تلك المشاركة فعالة، مؤثرة، وليس متأثرة فحسب.

وقد كانت علاقة الفرع الحجري بالمركز القصيبي قويّة جدّا، إلى حدّ الولاء التام. ولم يقتصر ذلك على الحضور بمقام الطريقة بالقصيبة في المناسبات (المولد وغيره...) فحسب، بل وصلت ثقة الشيخ محمد المديوني بالشيخ عبد العزيز إلى حدّ تكليفه بشرح الوظيفة المدانية، وهو تكليف خطير لأنه يعني ائتمانه على المبادئ المؤسسة لملّة الطريقة. وكان كثيرا ما يكلفه بـ «السياحة» في الجهات وخاصة الأرياف (السواسي...)، وإلى حدّ تأسيس المساجد، والتعريف بالصلاة في جهات لم تكن تعرفها.

وقد وصل الولاء التام ذروته بوفاة الشيخ محمد المداني عام 1959، إذ بايعت ابنه الشيخ منوّر، على عكس بلدات أخرى.

III - مقارنة بين زاويتي بوحْجَرْ وطبُلْبَة :

من الأكيد أن تحوز زاوية بوحْجَرْ نجاحا أكثر من زاوية طبلبة. ومعايير النجاح هي: السبق وأهمية المؤسسة الاجتماعية والحجم، واحتواء أهم مكوّنات البلدة، والاستمرارية.

- **السبق** : تأسست زاوية طبلبة رسميا عام 1946، ولو أنّ هناك محاولات تأسيسية قبلها. وقد أصبح لزاوية بوحْجَرْ مقر محبّس عليها، لكن زاوية طبلبة لم تحظ بمثل ذلك.

- **أهمية المؤسسة الاجتماعية** : مؤسس زاوية بوحْجَرْ متطوّع زيتوني، ذو جاه اجتماعي - ديني بميراث عائلي ومراكمة فردية، فعائلته من العائلات المركزية بالبلدة (من «البَلدية «ذوي الجاه الديني والمعاشي) وذات ميراث صوفي فلم يؤسس التصوّف الطرقي من الصفر. بينما المؤسس بطبلبة (محمد بخّوش) من عائلة جديدة بالبلدة (أبوه أول قادم من عائلة جاءت من الجنوب الغربي)، له تكوين ديني أوّلي بالزاوية العياشية بطبلبة، و قد كان تاجرا أصبح ثريا بمراكماته في اتجاه العاصمة وصفاقس خاصة. وكانت الزاوية العياشية، محترزة من التصوّف، تماما كالموقف الزيتوني الرسمي، ولذلك منعت الإمام حسن بوسمّة، أحد عناصرها، من تأسيس فرع للطريقة المدانية قبل ظهور الشيخ محمد بخوش. وقد بقيت الطريقة المدانية دون دعم الزاوية، ولم يدخلها أبناء العائلات المتنفذة، فلم تحتو أهم الأركان الاجتماعية بالبلدة، من ناحية، ولم تستطع احتواء العائلات الفقيرة كالبحارة، من ناحية أخرى.

- **الاستمرارية** : بوفاة الشيخ محمد المداني، لم تضعف الطريقة ببوحْجَرْ، بل واصلت انتشارها بين أجيال البلدة، وامتدادها داخل عناصر الاجتماع الأهلي

(العناصر الاحتشادية)، وقد دعّم استمرار تحالفها مع المركز القصيبي قوتها. وقد احتفظت بتقدير السّكان والبلدة لها.

على عكس ذلك، لم تحتفظ زاوية طبلبة بولائها للمركز، بل حاولت أن تكون مركزا جديدا، محاولة تكوين إشعاع بالعاصمة انطلاقا من زنقة «المجيدي» بباب الخضراء، ولكنها لم تستطع مواجهة الحصار الذي تعانيه من أهل طبلبة ومن جلّ المدانيين بالبلاد و وفاة الشيخ محمد بخّوش عام 1979 كان يعني بداية لمشكلات. وكانت وفاة الشيخ بوكمْشَة (من جهة سوسة) لا تعني أزمة خلافة، فحسب، بل أزمة هيكلية. ويعاني مريدو طبلبة اليوم من تشتت تنظيمي، بل من انفصال عن الطريقة في كثير من الحالات، فلقد خلف الانفصال عن المركز الأصلي آثارا قد لا تمحى بسهولة(6).

IV – شرح الشيخ عبد العزيز بوزيد «شجرة الأكوان» لشيخه :

ولد عبد العزيز بن محمد بن خليفة في 10 مارس 1305 هـ/ 1895م) ببوحْجَرْ. حفظ القرآن الكريم مبكّرا، فالتحق، عام 1325 هـ بجامع الزيتونة حتى تحصل على شهادة التطويع. عين «عدلا مبرّزا من الطبقة الأولى» بالمكنين من دائرة قضاء المنستير منذ عام 1338 هـ إلى عام 1356 هـ. ثمّ عيّن «عدلا من الطبقة الأولى» ببلدته، وسمّي إماما خطيبا بجامعها.

وتعرّفه على الشيخ محمد خلف الله المداني كان عام 1341 هـ، فانتظم في طريقته ولازمه، وكان مخلصا له. وفي يوم 12 أكتوبر 1966م «توضأ لأداء صلاة المغرب بزاوية بوحْجَرْ، وبقي ينتظر دخول الوقت، وأخذ كتاب الجامع الصغير يطالعه، وأثناء المطالعة وافاه الأجل المحتوم «(7).

وكتاب «مواهب الرحمان على شجرة الأكوان» هو شرح لكتاب محمد خلف الله المداني ليكون «وظيفة» أي نصّا دعائيا. وقد كتب هذا الشرح عام 1354 هـ، متوسلا بعديد المصادر القرآنية واللغوية والأخلاقية والصوفية والتفسيرية والحديثية.

1 – كيف تمثل الشيخ عبد العزيز بوزيد شيخه ؟

النواة المركزية لتمثل الشيخ عبد العزيز بوزيد شيخه محمد المداني هي أنه «وليّ نعمته المفرد» (ص ص 1 و 2 و 4 من المرقونة). ومن ثمّة كان «منهلا عذبا» يبعد عن العطش، وصاحب «سحاب فيض عظيم» يهلّ «بوابل غيثه العميم» فيمنح رحيق خمر من كأس الورى جامعة»، (ص 2). فهو نعمة سيولية، غير متصلبة، جارية دائمة غير وقتية. وهو طبيب يمنح «شفاء القرائح» وصاحب «مراحم قلبية» «يزيح التعب من الأغيار»، والأغيار هم الناس. هذا الطبيب كشف العمى «وأطباق الحجاب»، دون أن يكلف مولاه «شدّ رحال ولا إنفاق أموال «سيد»، «بدون مشقة»(3).

إنّه «سيد»، أي مستقل بذاته عن الآخرين، مقصود في الحوائج العظيمة، «صمد»، له نفوذه الذي يستمده من «خلافة النبيّ» فلقد قام بأعباء الخلافة النبوية، فكان المثل الأعلى بين أهل الخصوصية (. . .) فله حق الإرث المحمدي» (ص 7). والسيادة هي النواة المركزية للخلافة الروحية، ومنها تكون الصلاحيات التراتبية : سيد البشر آدم، وسيد العرب عمر ولا فخر، وسيد الفرس سلمان، وسيد الروم صهيب، وسيد الكلام القرآن، وسيد القرآن (البقرة)، وسيد (البقرة) آية الكرسي» (ص 44). إنّه يعترف عديد المرات بأن الشيخ «مولانا»، «مولاي» (ص ص 1 و 5. . .)، «سيدي» (ص ص 1 و5 ...). وهذه السيادة هي التي تجعل «أستاذنا» و«مربّي أرواحنا» (ص1) الذي يرفعها «من حضيض النفوس إلى حضرة الفردوس» (ص 2)، و «غارس بذور حياتنا الأبدية» (ص 5)، إذ هو «كنز الحقيقة ومعدن الطريقة، محيي السنة بعد اندراسها (...) غوث الزمان، قطب دائرة الأكوان، العمدة الناسك، والدّال على لله بجميع المسالك» (ص 5)، فهو باختصار «جوهر الحسن» (ص 7) بلا منازع.

ويقدّم الشيخ عبد العزيز بوزيد نفسه بأنه «حجريّ»(8)، قبل كل شيء (ص 2) في «المسكن والمنشإ»، ولكنه «المداني طريقة ونسبة» (ص 2)، وهذه النسبة كانت بتوفيق من «العناية الربانية إذ سلكت بنا طريق السادة الصوفية بانتسابنا بواسطة أستاذنا الأكرم وولي نعمتنا الأعظم المفرّد» (ص2). وهنا ينتقل الشيخ من مقام الأنا «الحجري» إلى مقام النحن «المداني». ولكنه مع ذلك يبقى «من الأطفال» (ص4) أمام الأب الروحي الكوني. وهذا ما جعله مترددا في أمر شرح الوظيفة، بين دافع ضرورة «شكر المنة» بشرح «بعض مكوناتها» (ص3)، وبين مثبّطات «عوامل الاغتراب» (ص 3) باعتبار «ضعف الزاد وقلة الاستعداد» (ص3)، حتى أخذ «إذنا روحيا أبرقت به روحه الزكية» (ص3)، فالمهمّ في نصائحه أن العزائم تغطّي على المساوئ ومواطن الضعف : «فامتطيت جواد العزم بعدما انسلخت عن وهمي وتبرّأت من علمي وفهمي (. . .) فإنّ كان ممّا يرضيه فالمنّة منه إليه، وإلا فمن إضاعتي (. . .) وليس على أمثالي من عتاب» (ص4).

2 – «شجرة الأكوان» في رؤية الشيخ بوزيد :

يقدّم الشيخ عبد العزيز بوزيد وظيفة أستاذه «شجرة **الأكوان**» على أنّها «الدرة الثمينة والجوهرة النفيسة اليتيمة»(ص 8)، وهي «إملاء كعبة الحسن والجمال»، سيد الأنام بلا مثال، صلى الله عليه وسلم والصحب والآل» (ص 8) في منام الشيخ محمد خلف الله المداني، «بصورته الجمالية، فأفاض على رياض الحقائق العبهرية» (ص8). ويؤكد الشيخ عبد العزيز بوزيد أن منام الأولياء هي «رؤية صادقة صالحة»، وهي جزء من «ستة وأربعين جزءا من أجزاء النبوة» (ص8)، وهي الجزء النبوي الوحيد الذي بقي بعد وفاة النبي. ورؤية الأولياء للنبي نفسه هي «رؤية مشاهدة وإنعام لأنه لا يغيب عنهم في كل لحظة» (ص9) مستدلا بالأحاديث النبوية.

وتنقسم «**شجرة الأكوان**» إلى صلاة على النبي ذات لغة عرفانية ذات 12 مقطعا (حسب تقطيع الشيخ بوزيد)، ثم صلاة على خلفاء «الشريعة والأحكام المطهرة المنيعة، وعلى جميع الآل والأصحاب الألى عرفوا من بحر حقائقه الواسعة الرفيعة»، في مقطع وحيد، وعلى «جميع الأنبياء والمرسلين وعلى أزواجه أمّهات المؤمنين وذرياته وأتباعه» في مقطع وحيد، ثم آية الكرسي، ثم آيتين دعائيتين، فنداء قرآني للصلاة على النبي، فسورة الإخلاص، ثم سورة الفلق، ثم سورة الناس، ثم سورة الفاتحة، وهي سُوَر ذات طابع دعائي، وإن كانت تحمل مضامين أخلاقية وعقائدية. وقد تفطن الشيخ بوزيد إلى تفطن العرفاء إلى تلك المضامين مستدلا بشيخ شيخه (أحمد بن عليوة المستغانمي) الذي أكد أن العرفاء يبثون «معارفهم في صلواتهم على النبيء (9)، صلى الله عليه وسلم، حتى يكون ذلك معراجا للمقتدى بهم يتوصل به إلى بعض مكوّناته الإلهية وحقائق الرسالة» (ص 11).

3 – مصادر قراءة الشيخ بوزيد لشجرة الأكوان :

رجع الشيخ عبد العزيز بوزيد إلى المصادر الحديثية، ولكنه لم ينصّ على أي مسند، وصرّح برجوعه إلى لباب النقول في أسباب النزول (ص 60) لجلال الدين السيوطي. ورجع إلى مذكرات أستاذه (ص 65) ومنظومته **كفاية المريد** (ص ص 22 و 58)، وكذلك إلى الشيخ أحمد بن عليوة دون تحديد مرجعه (ص11)، وإلى أبي الحسن الشاذلي دون تحديد مرجعه أيضا (ص 65).

وقد اعتمد على آراء أبيه («سيدي محمد البوزيدي») (ص36)، وعلى حكم ابن عطاء الإسكندري (ص ص 3 و 62 و 72)، و «الأنوار السنية» لأبي زيد العياشي (ص ص 57 و 61)، وسعد الدين التفتازاني دون تحديد مرجعه (ص 53). لكنه لم يصرّح بأسماء الكثير من العرفانيين الذين رجع إليهم (ص ص 50 و 52 و 62 و 66 و 72)، وبأسماء الشعراء الذين استعار منهم بعض الأبيات (ص ص 75 و 76)، وربّما ذلك تقيّةً، تحسبا من ردود الأفعال الرافضة لبعض الأسماء العرفانية (الحلاج، ابن عربي. . .).

خـاتمـة :

يمكن القول إن الطريقة المدانية ببوحْجَرْ ساهمت في التأطير الاحتشادي والانتحالي لأهل البلدة، ليس في زمن الأمية الأبجدية والاستعمار فحسب، بل إلى يومنا هذا، وهي الأكثر قدرة تعبوية من كل الكيانات والاحتشادات بالبلدة إلى حد الآن، وبها كانت قدرة الدولة الوطنية على إيصال خطابها محليا. كما كان شيخها عبد العزيز بوزيد ذا قدرة تأويلية للنص الصوفي المداني، فلم يكن مجرّد ناقل، بل ساهم في الإنتاج الصوفي المداني، وإن بقي ضمن أطر شيخه محمد خلف الله المداني؛ وقد أسّس لامتثالية البلدة طُرُقيّا وسياسيا، ولكنه أسس أيضا لاستقلالها الذّاتي في الآن نفسه. وهذه المفارقة تتطلب دراسة خاصة بها.

الهوامش والإحالات

1) أنظر خالد بن تونس، التصوف قلب الاسلام، دار الجيل، بيروت، 2005.
2) أُنظر مراد الزبيدي، مذكرة التعمق في البحث، شعبة التراث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004، ص 26 .
3) أعلمني بذلك الشيخ عبد العزيز بوزيد آخر شيوخ الفرع الحجري (توفي عام 2009).
4) عام 1911 تزعمت الطريقة الرحمانية الطرق المنددة بمناسبة ذكرى 30 سنة على الاحتلال الفرنسي.
5) اسمها «الترجي» لأن الأصل الجرجيسي لأهل بوحْجَرْ جعلهم يسمّون جمعيتهم باسم جمعية جرجيس.
6) أُنظر عادل بالكحلة، التحولات النّحلية في الاجتماع المحلّي التونسي الحديث، فريق بحث التنمية المحليّة، تونس، 2010، ص 212.
7) من تقديم الشيخ منوّر المداني لكتاب أبيه مواهب الرحمان (وهو مرقون على نفقته وليس مطبوعا)، د.ت.
8) نسبة إلى «بوحْجَرْ».
9) هذه الهمزة تأثرا بقراءة ورش، المنتشرة في بلاد المغرب الكبير أكثر من بقية العالم الإسلامي.

المصادر والمراجع

- وثائق بوحْجَرْ بالأرشيف الوطني.
- مراد الزبيدي، مذكرة التعمق في البحث، شعبة التراث، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2004.
- خالد بن تونس، التصوف قلب الإسلام، دار الجيل، بيروت، 2005 .
- عبد العزيز بوزيد ،شرح شجرة الأكوان، مرقونة،حققها منوّر خلف الله المداني، 2001.
- محمّد المداني، مواهب الرحمان، مرقونة، د.ت.

الطّريقة العدويّة بين المنشأ الصّوفي والنّزعات اليزيديّة الوريثة

محمد الناصر صدّيقي (*)

توطئة :

مرّت المدرسة الصوفيّة الإسلاميّة في المشرق بمحطّات عدّة، فقد أبدعت في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة في سموّ الروح الأخلاقي في «قضايا الإرادة» (1)، التي تجعل من الخروج عن العادة مقدّمة الإرادة وتكشف في نفس الوقت عن أبعاد رؤيتها لها بمعنى التفريق بين معناها وحقيقتها، وكان هدف الصوفيّ القديم هو اختراق حواجز الزمن والتاريخ للوصول إلى الخلود الأبدي.

وفي مرحلة لاحقة تراجع هذا الحسّ الفلسفي ليحلّ محلّه تصوّف تقليديّ تماشى في صراعات ومساكنة علماء الظاهر إلى درجة الجمود والانغلاق، وفي مراحل أخرى مغالاة أخرجت مجموعات منهم عن الجادة، وهمّشت هذه الطرق والجماعات وأبعدتهم عن المألوف كحال العدويّة التي لم يبق من اسمها سوى ما احتفظت به مصنّفات كتب التصوّف لتحلّ محلّها اليزيديّة بمزيجها الصوفي والزاطريقة العردشتي المانوي وبما تراكم في ذاكرة الأجداد من عقائد وتقاليد حتى اعتبرهم «الآخر» مارقين عن ربقة الإسلام. فمن هي العدويّة؟ وما هي أهمّ المراحل في تاريخ العدويّة؟ وكيف حلّت اليزيديّة محلّها؟

1 – المنشأ الصوفي للعدويّة :

نسبة إلى الشيخ عدي بن مُسافر بن إسماعيل بن مروان بن الحسن بن مروان (2) ويعود نسبه هذا إلى الفرع المرواني من الأسرة الأمويّة (3) وولد في منطقة البقاع الغربي وتحديدا في «ببعلبك» في قرية بيت فار سنة (465هـ/ 1073م) في لبنان وفي هذه القرية يوجد ضريحان لوالديه وهما مزار للمؤمنين إلى الآن (4). أمّا وفاته فقد اتفق أغلب المؤرخين على أنّها قد تمّت في سنة 557هـ وهو ابن تسعين سنة ودفن في زاويته بجبال الهكارية (5) وتحديدا عند جبال لالش (6).

وككل الصلحاء ومناقبهم فقد حفّت شخصيّته بالقصص ذات البعد الكرامي ونسج الخيال بين ما هو طريف وأسطوريّ. وهذا ليس بالغريب فقد عودتنا مصادرنا والذاكرة الجماعيّة منذ أزمنة غابرة أنّ «البطل»

*) جامعي، تونس

يجب أن تحفّ ولادته بالأساطير فميلاده ليس بالأمر العاديّ، وهذا مردّه إلى الطبيعة البشريّة التي تبقى دوما توّاقة إلى ذاك الارث الكامن في ذاكرة الأجداد والمتراكمة فيها. وإن لم تتشابه قصص الميلاد لهؤلاء الأبطال والصالحين، فإنّ البعد الخوارقي والكرامي قد حفّ بها من ذلك على سبيل المثال اعتزال والده الناس في غابات لبنان وجبالها أربعين سنة (7)، ثمّ أنّه رأى في المنام مناديًا يأمره شخصيًا بالخروج من اعتكافه وعزلته وأن يجامع زوجته: «يا مسافر اخرج وجامع زوجتك يأتيك وليّ الله تعالى يكون ذكره في المشرق والمغرب» (8). وقد نسبت كتب التصوّف الكثير من الخوارق والكرامات كتلك التي حصلت مع الأنبياء. كتكلّمه في المهد صبيّا (9).

أ - رحلة الشيخ عدي في طلب العلم :

وكسائر أصحاب الطرق والسالكين أخذ عدي بن مسافر بعض المبادئ والعلوم الأوّلية في بيت فار ببعلبك حيث قامت والدته على تنشئته خاصة أنّ والده كثير السياحة في غابات لبنان وجبالها، فحفظ القرآن الكريم ودرس الفقه وغيره وفي سنّ الشباب قام برحلة في طلب العلم، فكانت بغداد أبرز المحطات التعليميّة في هذه المرحلة حيث تعرّف على أشهر متصوّفي زمانه أمثال حماد الدباس (10) وأبي النجيب عبد القادر السهرودي (11)، وكان له ارتباط قويّ وخاصّ بالشيخ عبد القادر الجيلاني (الكيلاني) (12)، فقد تتلمذ على يديه وفي سنة 509هـ ترافقا في طريقهما إلى الحجّ (13)، وفي بغداد التقى بالأخوين أبي حامد محمد بن محمد الغزالي وأخيه أبي الفتوح أحمد بن محمد الغزالي (14).

وفي منبج بالديار الشاميّة تمّ تتويجه بلباس الخرقة العمريّة (15) على يدي شيخه وأستاذه عقيل المنبجي (16)، وتعدّ الخرقة العمريّة تتويجا لجميع مراحل التحصيل المعرفي والعرفاني، وهذا يذكّرنا بما عرف عند بعض طبقات البوذيّة حين يتدرّج الطلاّب من مرحلة تعليميّة إلى أخرى فيتوّج بالزيّ الخاص بكهنة البوذيّة وهو يختلف بين المجموعات في الهند والتبت (17).

وتشيد كتب التصوّف بمميّزات الشيخ عدي بن مسافر عن معاصريه وأقطاب التصوّف في زمانه وبشدّة مجاهداته مما بوّأه مكانة هامة بين صالحي عصره أمثال الشيخ أحمد الرفاعي (18) وعلى بن وهب السنجاري قضيب البان، ومن بلاد المغرب أبو مدين شعيب (19)، وغيرهم ممن نهل في نظاميّة بغداد. وبالرغم من شطحات هؤلاء المتصوّفة إلا أنّهم يعدّون خيرة من تخرّج من هذه المدرسة السلجوقيّة وهم صفوة تصوّف زمانهم، خاصة وأنّ لكلّ منهم طريقه ومنهجه.

ب - استيطان الشيخ في بلاد الهكّارية وتأسيس الزاوية العدويّة :

بعد رحلتي الحج وطلب العلم استقرّ التطواف بشيخنا عدي بن مسافر بجبال الهكارية في منطقة غالبية سكّنها من الكرد.

ولقصّة اختيار هذا المكان في بلاد الهكارية عند لالش محج اليزيديّة في مرحلة لاحقة أسبابها، خاصة وأنّ المنطقة نائية وذات جبال شاهقة، فإذا عدنا إلى كتب التصوّف فإنّها أتت بأمر إلهيّ بالاستقرار في هذه الناحية «يا عدي قُم إلى لالش فهو مقامك، ويحيّ الله على يديك قلوبا ميّتة» (20)، هذا عن الإشارات ذات البعد الكرامي، أمّا الأسباب الأخرى التي حرضته على هذا الاستقرار، منها الجانب الجغرافي والطبيعي للمنطقة التي يفضلها هؤلاء للتنسّك والسياحة الروحيّة.

ولكن لا يفوتنا هنا وجود صلات قويّة بين الأكراد والأمويين في هذه المناطق منذ أواسط القرن الهجري الأوّل، لوجود نسب تاريخي بينهم. فمروان بن محمّد آخر خلفاء بني أميّة من أمّ كرديّة (21)، وقد نشأ بين أخواله الأكراد حيث ورث عنهم عديد الصفات الفيزيوليجيّة (22) ناهيك عن وجود عشائر كرديّة تدّعي انتسابها للأمويين (23) وقد انساحت جموع كثيرة من ذريّة مروان بن محمّد والأسرة الأمويّة وحلفائهم

في المجال الكردي إلى حدود جرجيا وأرمينيا (24)، فيمكن إذن إرجاع استقرار الشيخ عدي بن مسافر في بلاد الهكارية إلى هذه الأسباب التاريخيّة والنسابية.

فلن يتردّد أكراد المنطقة في استقبال أحد أحفاد بني مروان (25) خاصة أنّه من الصالحين ويرون فيه أمجاد بني أميّة الغابرة. فلمَ لا يعتقدون فيه ذاك «السفياني المنتظر» الذي يعيد بطولات الأمويين وتاريخهم؟ خاصة، وأنّ سكّان هذه المنطقة كانت لهم امتيازات خاصّة فقد كانت حرّان عاصمة لمروان بن محمّد آخر خلفاء بني أميّة حيث فضّل الإقامة فيها على العاصمة التاريخيّة لآبائه وأجداده دمشق (26).

وبالرغم من وجود هذه الأسباب العميقة والجوهريّة في اختيار الشيخ عدي مكان استقراره النهائي ومقرّ زاويته، لم نعثر عند المؤرخين أو الذين ذكروا مناقبه أدنى إشارة توحي من قريب أو بعيد إلى طموح سياسي لهذا الشيخ، على عكس عديد الحركات الصوفيّة التي لعبت أدوارا سياسيّة سواء بتدخلها الواضح في الشأن السياسي العام أو حين يُزجّ بها في بعض القضايا السياسيّة الخاصّة، وقد حملت كراماتهم في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي خطابا سياسيّا واضحا، فقد تضمّن دعوات لمناهضة الطغيان وردّ المظالم لإرشاد المخزن ونصح أولي الأمر في زمانهم، وسلاحهم تعاطف العامة معهم (27).

أمّا في حالة الشيخ عدي بن مسافر فإنّه قد سلك مسلك متصوّفة زمانه في المذاكرة والمجاهدة والتزامهم خطّ المدرسة النظاميّة ببغداد التي أوجدت صيغة تعايش بين التصوّف والعرفان، وأصبغوا على ذلك ظاهرة دينيّة ومذهبيّة مدعّمين آراءهم بالنص القرآني والحديث النبوي بما ينسجم مع ذوق العامة كما نهجوا نهجا إصلاحيّا (28)، ويعود تاريخ انقطاع الشيخ عدي عن الحياة العامة في جبال الأكراد إلى حدود سنة 500هـ/ ب 1110م تقريبا (29) لأنّ شيخنا قبل هذا التاريخ كان يلقب بالشاميّ وبعده نجده قد حمل اسم المنطقة التي اختارها لإقامته حيث صار يلقّب بالهكّاريّ (30).

وهناك عند «لالش» أسس الشيخ عدي زاويته على أنقاض دير مسيحيّ قديم (31) أو معبد ميثرائي (32) على بعد 36 ميلا شمال شرقي الموصل وبارتفاع 2000 قدم على سطح البحر (33). وسرعان ما أصبحت هذه الزاوية مقصد البسطاء وطلاّب المعرفة على حدّ السواء، فقد أجمعت عديد المصادر على أنّه قد أصبح إمام الأكراد وقبلتهم (34).

ج – خاصيات الطريقة العدويّة :

كان مذهب الشيخ عدي سنيّا مقلّدا للمدرسة الشافعيّة، ومنذ القرنين الـ10 والـ11م أصبح أغلب الأكراد مقلدين للمذهب الشافعي (35) وربطته بالشيخ عبد القادر الجيلاني الحسني (ت 561هـ/ 1166م) صداقة وزمالة مميّزة إضافة إلى حضوره حلقات الدرس في المجالس والمذاكرات، فسلك الشيخ عدي مسلك صديقه ذاته، وكانت لهما آراء موحّدة إزاء الإمساك عن ذكر الفتنة الكبرى ومسبباتها وخلافات صحابة النبيّ، بل إنّ لهما رأيا فيه نوع من الاعتدال في عدم الممانعة في مطالبة معاوية بن أبي سفيان بدم الخليفة الثالث عثمان بن عفّان (ت 35هـ)، لأنّ قتلته كانوا في عسكر علي بن أبي طالب (36).

هذا فيما يخصّ الأمور العقديّة أمّا في الشعر الصوفي الطرقي فإنّنا نجد تأثيرات كبيرة للقصيدة القادريّة في القصيدة العدويّة من حيث الرويّ والمعنى ولا غرابة في هذا لأنّ الغرض نفسه عند الشيخين وتمسكهما بالحبّ جعل التشابه قويّا بين القصيدتين فقد نظم الشيخ عدي قصيدة مطلعها:

شربت بكأس الحب من قبل نشأتي

سكرت بها من قبل أن توجد خلقتي

حيث عارض فيها قصيدة «الوسيلة» للشيخ عبد القادر ومطلعها:

شهدت بأنّ الله والي الولاية

وقد منّ في التصريف في كلّ حالة (37)

وإن كانت القادريّة والعدويّة تصبّان في المسلك الصوفيّ نفسه فإنّ العدويّة قد توشّحت ببعض المؤثّرات الثنائيّة العائدة في جذورها القديمة إلى عقيدة الخير والشرّ عند قدامى الفرس والأكراد.

وفي الجانب الاجتماعي نجد ورثاء الطريقة العدويّة، وهم من لُقبوا باليزيديّة، لا يتزَوّجُون إلاّ فيما بينهم باستثناء بيت يَدّعى أصحابه نسبتهم للشيخ عبد القادر (38)، كان هذا الزواج الطرقي بين نسل آل مسافر وآل الجيلاني يرسّخ لتلك المفاهيم والقيم لذلك المجتمع الصوفي المنشود فأعداء صدر الإسلام (الأمويون والعلويون) أصبحوا متآلفين في مثاليّة أرادها أرباب الطرق.

فالعدويّة متخرجة من النظاميّة وفي امتدادها الصوفي وتحضر فيها بصمات أبي حامد الغزالي باعتباره من الأساتذة في هذه المدرسة. حيث نجده قد ابتعد في تصوّفه، نوعا ما، عن الفلسفة واعتمد بشكل أساسي على العلوم الدينيّة (39).

وهذا ما نقرأه في السيرة الدعويّة والعلميّة للشيخ عدي، بحكم كونه من المبرزين في علوم الشريعة والفقه والحديث، حيث كان شديد الوطأة على المخالفين من ذلك قوله: «من لم ياخذ أدبه من المؤدبين أفسد من اتبعه ومن كانت فيه أدنى بدعة فاحذروا مجالسته لئلاّ يعود عليكم شؤمها ولو بعد حين» (40).

والعجيب أنّ ابن تيميّة المعروف بشدّته على مخالفيه وتصديه الصارم للمبتدعين وأصحاب الطرق والمذاهب نجده يصف الشيخ عدي بن مسافر بـ«الشيخ العارف القدوة» (41)، واعتبر العدويين من أتباعه ومريديه معتصمين بكتاب الله وسنّة رسوله مبتعدين عن البدع المضلة (42).

ومن أهم ما نادت به الطريقة العدويّة هو تكريس مفاهيم جديدة في المنهج السياسي السنّي، لتوحيد الرأي العام الإسلامي آنذاك بضرورة الإمساك عن الحديث فيما نشب بين الصحابة من منافرة وخصومة، وإظهار فضائلهم ومحاسنهم (43)، وكذلك العمل على غرس «شرعيّة جديدة» في القرن السادس للهجرة حول صحّة خلافة معاوية بن أبي سفيان وذلك بسبب تنازل الحسن بن على حول صحّة خلافة معاوية بن أبي سفيان وذلك بسبب تنازل الحسن بن علي فـ«إمامته واجبة بعقد الحسن له فسمي عام الجماعة» (44)، وهذا الطرح الذي أعلنته الصوفيّة المعتدلة آنذاك من أجل إيجاد بديل يروق للسلاجقة حكّام العالم الإسلامي الجدد.

ومن العقائد الجديدة التي غرستها العدويّة في صفوف أتباعها أنها دفعت بهم إلى حدّ المغالاة في مرحلة لاحقة من تاريخ الطريقة العدويـة، ومرد هذه العقيدة اختلاف آراء فقهاء المسلمين وعلمائهم في شخص يزيد بن معاوية ولابن تيمية رسالة بعنوان: «سؤال في يزيد بن معاوية» (45) وفيها أجوبة ترددت على ألسنة المسلمين آنذاك خاصة بعد تحوّلات استجدّت بين أفراد العدويّة الصوفيّة بعد وفات الآباء المؤسسين. فالشيخ عدي بن مسافر الأموي يعتقد الصلاح في يزيد بن معاوية إلاّ أنّ ذلك لم يكن ليخرج به إلى حدّ الغلوّ والتطرّف أو الوقيعة بالعلويين، بل كان يذبّ عنهم ويمنع الناس عن الطعن فيهم (46).

وفي مرحلة تاريخيّة لاحقة تواجدت كتابات تبرئ يزيد مما نسب إليه (47)، ومن هنا نشأت عقيدة جديدة عند العدويّة بعدم «اللّعن» وهي في حدّ ذاتها ذات منشأ صوفي بلغت بأصحابها حدّ الغلوّ، وفي الحقيقة تعود هذه الآراء إلى شطحات المتصوّفة غير المألوفة، وليست محلّ مقارنة أو نظر عند جمهور الفقهاء، فنراهم يشنّون الحملات وكأنّهم خُلقوا لصراع أزليّ مع المتصوّفة ومن شاكلهم.

وفي مجمل القول أنّ الطريقة العدويّة في نشأتها كانت امتدادا لمنهج صلحاء ذلك العصر بما مثّله من بيانات فقهيّة وعقديّة، وأنّ انقطاع مؤسسها بين ظهراني الأكراد الهكّارية، اعتقدوا فيه اعتقادا بليغا وغلوا فيه ومنهم من ألّهه (48)، وهذه النزعات أسست لميلاد فكر عقديّ جديد قاده أجيال من العدويين.

2 – النزعات اليزيدية الوريثة وتأثيراتها في العدويّة :

بعد موت الشيخ عدي سنة 557هـ/ 1162م اضطربت المجموعة العدويّة خاصة وأنّ الشيخ المؤسس قد آثر العزوبيّة والتجرّد وبالتالي لم يكن له عقب فانتقلت وراثة مشيخة العدويّة إلى ابن أخ الشيخ عدي «أبو البركات» صخر بن صخر بن مسافر الأموي، وقد أوصى الشيخ عدي بأن يكون ابن أخيه خليفته (49)، ويعد أبوالبركات صخر الثاني من الجيل الأوّل الذي قدم من بيت فار بعد الاستقرار النهائي لعمّه عدي الأكبر.

وقد تدعّم وجود آل مسافر ونفوذ الزاوية العدويّة بلالش بزواج صخر من إحدى بنات القبائل الكرديّة لما في هذا الزواج من ضمان لولاءات وحسابات مستقبلية. فكانت مشيخة أبو البركات صخر الثاني وراثيّة في نسله من بعده. وأصبح بذلك آل مسافر بلالش «دار الزاوية العدويّة» ومقصد أكراد الجبال وسار على مسلك عمّه في تربية المريدين وعقد مجالس الذكر (50).

أ – التحوّلات في مشيخة الحسن شمس الدين وهرطقاتها :

وإن كان الشيخ أبوالبركات امتدادا طرقيا ودعويا على خطى عمّه إلاّ أنّ الشطحات الصوفيّة بدأت تظهر في عهده ففي كلامه على لسان «أهل الحقائق» عن المحبّة والعشق الصوفي (51)، وإن كانت هذه المحبّة والعشق تتكرّر على لسان المتصوفة في القرنين الـ6و الـ7هـ، إلا أنّها تعدّ اجترارا لأعمال السابقين وإن تخللتها في أحيان عدّة شطحات إلاّ أنها لم تخرج عن ربقة الجادة وعن المألوف، أمّا الجيل الثاني من آل مسافر الذي ولد في بلاد الهكارية وشبّ في هذه الديار وتعلّم الكرديّة وحمل في اسمه لقب «الكردي» فقد حافظ على نفس المسلك العدوي في زمنه، وأقصد بذلك عدي الثاني أو الأصغر ابن أبي البركات الذي خلف والده على المشيخة العدويّة وعلى رأس الزاوية بلالش التي فقدت بريقها وإشعاعها واكتفت هذه المشيخة الجديدة بالتقليد، وكان عدي الثاني أكثر وقته مشغولا بالسماع والرقص على طريقة فقراء الصوفيّة (52)، ولم يكن جلساؤه والمجتمعون إليه من الناس بتلك الدرجة لأولئك الذين سمعوا من الشيخ عدي الأكبر أو صخر الثاني بل إن أغلبهم من الرعاع (53).

فلم يحظ الشيخ عدي الأصغر بنفس درجة الاهتمام التي كانت لعدي الأكبر، ومع ذلك كان كثير السفر في المجال العراقي الشمالي وبلاد الشام إضافة إلى رحلته للحجّ (54). والذي يستنتج عن شيخ العدويّة أنّه اكتفى بتقليد أسلافه، وأنّ بداية التحوّلات في الحالة العامة للمشيخة العدويّة ظهرت ملامحها الأولى في عهده إلى أن وافته المنية سنة 625هـ/ 1228م (55).

لكنّ الطريقة العدوية بعد جيلها الثالث وبالتحديد في مشيخة حسن شمس الدين عرفت محدثات انحرفت بها عن مسلكها الصوفي الطرقي الأوّل باعتبارها امتدادا للقادريّة وعلى منهج أبي حامد الغزالي وأنّها كانت محمودة ذات صيت عن أيّ محدثة محمودة من قبل علماء الظاهر (56)، وبظهور الشيخ حسن حدثت تحولات كبرى غيّرت نظرة الفقهاء لهذه الطريقة (57)، خاصة بعد تولي بدر الدين لؤلؤ حكم الموصل والذي عرف بنفسه الشيعي المعادي لبني أميّة، فقد أقدم بعض الأكراد العدويّة آن ذاك على إخراج عظام أحد الصلحاء من ذوي الأصول العلويّة وحرقها (58).

والمعروف في شخصيّة الحسن شمس الدين رأيه ودهاؤه وطموحه (59)، وعلو مكانته بين صفوف أتباعه من الأكراد العدويّة فلم يعترفوا بأي سلطة دونه (60)، وارتقت به اليزيديّة وريثة العدويّة إلى مصاف آلهتهم السبعة، فقد ذكر في «مصحف رش» على أنه أوّل وثاني الآلهة السبعة حسب تصوّرهم العقدي الجديد القديم (61)، وقد تواتر ذكره في «علم الصدر اليزيدي» المتناقل شفويّا وبشكل سريّ تقوّى بين أفراد العدويّة في ثوبها اليزيدي.

وفي عهد هذا الأخير تحوّل مرقد الشيخ عدي إلى معبد بعد تفشي الغلو في أشياخهم بلالش، ويعده ابن تيمية الحرّني ممن أدخل «البدع» والمحدثات في منهج الشيخ عدي الأوّل بقوله: «زادوا أشياء باطلة نظما وشعرا وغلوا في الشيخ عدي وفي يزيد بأشياء مخالفة عمّا كان عليه الشيخ عدي الكبير» (62)، حتي أنّ البعض نسب للشيخ عدي الكبير تأسيس العدويّة الصوفيّة وللشيخ حسن تأسيس اليزيديّة (63).

وعلى هذا فإنّ الشيخ حسن ظهر لأصحابه بتعاليم جديدة وغريبة خاصة في نوعيّة تصانيفه وكيف كان وقعها على العامة والبسطاء الذين غالوا فيه (64)، وقد تناولت بعض المصادر أشعاره التي نتلمس فيها اعتقادا بالرجعة والحلول ممزوجة بالعقيدة الإسلامية والفكر الصوفي الشائع:

وصرت فردا بلا ثان أقوم بــه

وأصبح الكلّ والأكوان تفخر بـي

وكلّ معاناتي معناها وصورتها

كصورتي وهي تدعى ابنتي وأبي (65)

وقد تبدو من خلال هذه الأبيات بعض المغالاة كما نرى في كلمة الكون/ الأكوان ذات الصلة بعبادة الكواكب، المربوطة برؤساء اليزيديّة الروحانيين (66)، ولهذا يمكننا القول إنّ انشغال الحسن شمس الدين بالتصنيف والتمحيص وغيبته عن أتباعه ومريديه لفترات زمنيّة تعد طويلة كان دافعا لهم للغلو وإحداث هرطقات دينيّة خارجة عن المألوف العدوي القديم.

كذلك إيمان الشيخ حسن بالحلول وبوحدة الوجود والرجعة جعله ينفتح على التراث القديم خاصة أنّ المناهل «الطرقيّة» لا تخجل من الأخذ من أيّ منبع عرفاني قديم ودون تحفظ، فبذرات الزهد الأولى موجودة في جميع الأديان سواء كانت وضعيّة أو سماويّة فتعدد الآلهة عند القدامى يقابله تعدد الأقطاب عند المتصوّفة.

كذلك إنّ عقيدة الحلول والانتقال التي اعتمدتها الصوفيّة نراها واضحة عند الشيخ حسن شمس الدين وجذورها هنديّة (67)، ولا ننسى هنا المؤثرات الفارسيّة التي تعتبر ذات تأثير قوي بين الأكراد (العدويون/ اليزيديون). وهذه الهرطقات المحدثة عند العدويين الأكراد ما هي في الحقيقة إلاّ تلك العقائد المترسبة في الذاكرة والتراث الشعبي.

وقد ساهم عداء حاكم الموصل بدر الدين لؤلؤ للعدوية في غرس هذه العقائد الشرقيّة القديمة وتأجيجها خاصة بعد إقدامه سنة 644هـ/ 1246م على القبض على الشيخ حسن وخنقه (68)، فتواصلت عمليات الأكراد العدويّة ضدّ الموصل بعد قتل إمامهم أصبح يمثل المنقذ المنتظر واعتقدوا برجعته (69)، وقد دعّم أخوه ووريثه الشيخ فخر الدين مثل هذه العقائد المرتبطة بالغيبة والإحتجاب (70) كما رفعوا من شأن شيخهم الجديد إلى مراتب الآلهة وعدّوه من آلهة الخير والنور ذات الأصل المجوسي.

ب – المُدخلات الشرقيّة القديمة وتأثيراتها:

إنّ الفلسفة الدينيّة عند المتصوّفة جميعا هي ذلك المزيج من العقائد الفارسيّة القديمة وغيرها، فكل ما ذكره الحلاّج عن الحقيقة المحمّديّة والشيخ محي الدين بن عربي في الإنسان الكامل وابن الفارض في قدم الروح المحمّدي وما ذكره الشيعة في الفيض عن النور المقدّس تشكّل جميعها صور كل زمان معيّن وما تداولته الصوفيّة عن الأقطاب وأنّهم امتداد أسمى لتلك الصور، كلّ هذا يعود إلى منشئه الزرادشتي (71).

ومن خلال كتابي «الجلوة» و«مصحف رش» المنسوبين لليزيديّة خليفة العدويّة الكرديّة نجد جميع هذه التأثيرات من تبدل مراكز القطبانيّة (القطبية) بين أفراد «دار الزاوية العدويّة» إلى تناسخ الأرواح وتبدلها من شخص إلى آخر (72)، ولهذا تبقى التأثيرات القديمة أيا كان مصدرها سواء عدويا صوفيا أو يزيديا بجذوره المتعددة المشارب أحد الروافد الهامة في الفكر الذي آمن به الشيخ حسن

شمس الدين. وكذلك انفتاح هذه المجموعات المنغلقة على تراث الأجداد وما ترسّب من معتقدات قديمة بينهم ساهمت فيها تلك العزلة ووجود محيط مُعاد. ممّا جعل هذه المعتقدات تنبعث من جديد فتمّ استبدال الآلهة القديمة بأسماء أقطابهم وكبار رجالاتهم.

إذن حلّت اليزيديّة تدريجيًا محلّ العدويّة التي أسّسها الشيخ الصوفي عدي بن مسافر في القرن 6هـ/ 12م، وساهمت شطحات المتصوّفة وخروجهم عن المألوف في ظهور هذه الجماعة ذات التسمية الجديدة وإن كان لعلم الصدر اليزيدي وجهة نظر ثانية في هذه التسمية.

المصادر والمراجع

1) الجنابي (ميثم)، حكمة الروح الصوفي، دار المدى، دمشق، 2007، ص 27.

2) ابن خلكان، وفيات الأعيان، دارصادر، بيروت، (د.ت) ج 3، ص254؛ ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، 1966 ج 13، ص 243؛ المقريزي، الخطط، مكتبة مدبولي، (د.ت) ج 3، ص 623.

3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت 1966 ج 11، ص 289؛ ابن خلكان، المصدر السابق، ج 3، ص 254؛ ابن تيميّة، مجموعة الرسائل، الرياض 1966، ج 1، ص 262،العمري (محمد أمين خير الله الخطيب)، منهل الأولياء ومشرف الأصفياء من سادات الموصل الحدباء، تحقيق ونشر سعيد الديوه جي، الموصل/ العراق، 1968م، ج 2، ص 145.

4) فرديناند (الأب اليسوعي توتل) «اليزيديّة قديما وحديثا» مجلّة المشرق، مجلد (33)، 1935، ص 155.

5) ابن كثير، المصدر السابق، ج 12، ص 243، العمري، المصدر السابق، ج 2، ص 145.

6) مصحف رش/ الأسود (كتاب اليزيديّة المقدس، راجع ملاحق كتاب: تاريخ اليزيديّة، محمد الناصر صدّيقي، دار الحوار، اللاذقيّة سوريا، 2008، ص ص 551-553) الآية: 15.

7) التادفي، قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة/ مصر، 1356، ص 89.

8) التادفي، المصدر السابق، ص 89.

9) النبهاني (يوسف بن إسماعيل)، جامع كرامات الأولياء، دار الفكر، بيروت/ لبنان، 1412هـ/ 1992م، ج 2، ص ص 295-296.

10) الشعراني، الطبقات الكبرى، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ج 1، ص 135.

11) الشعراني، المصدر السابق، ج 1، ص 135.

12) اسم لبلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان، وليس في جيلان مدينة كبيرة وإنّما هي قرى في مروج بين جبال، ينسب إليها «جيلاني» و«جيلي» والعجم يقولون «كيلاني»، وينسب إليها كثير من أهل العلم في كلّ فنّ، ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت/ لبنان، ج 2، ص 201.

13) Frank (Dr. Rudolf), Scheich Adi der große heilige der Jezidis, Berlin, 1911, PP 87-88; Lescot (Roger), Enquête sur les Yezidis du Syrie et du Djebel Sindjar, Mémoires de l'Institut Français de Damas, Tome V, Beyrouth, 1938, P 22.

14) Frank (Dr. Rudolf),op.cit,PP 42-43; Lescot (R), op.cit,PP 22.

15) الخرقة العمريّة نسبة إلى الخليفة عمر بن الخطّاب وهي خرقة التصوّف وقد تداول عديد الشائخ وأقطاب التصوّف على تقلّدها من شيخ إلى آخر، السخاوي، تحفة الأحباب وبغية الطلاّب، القاهرة/ مصر، 1937م/ 1356هـ، ص 300.

16) الشطنوفي، بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، طبعة البابي الحلبي، القاهرة/ مصر، 1330هـ، ص ص 144-146.

17) شويتزر (ألبير)، فكر الهند، ترجمة يوسف شلب الشام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1994، ص 115.

18) يعدّ من الصلحاء المقدّسين عند اليزيديّة الأكراد حيث يحتفظون حسب زعمهم بمسبحته في «خزانة الرحمان» ببغداد. نادى بالحلول وغالى أتباعه فيه، توفي سنة 570هـ/ 1175م، الشعراني، المصدر السابق، ج 1، ص ص140-145.

19) الشنطوفي، المصدر السابق، ص 196- ص 230.

20) التادفي، قلائد الجواهر، ص 89.

21) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، طبعة الأعلامي، بيروت 1992، ج2، ص 268، المقدسي، البدء والتاريخ، طبعة إيران ج6، ص 54. BOIS (Th), « Kurdes »EI2,T5, P 453.

22) MUIR (W), The Caliphate, Londres,1891, P429; BOIS (Th), « Kurdes »EI 2,T5, P 453.

23) البدليسي، الشرفنامة في تاريخ الدول والإمارات الكردية، نقله إلى العربية من النص الفارسي مولا جميل بندي روزبياني، (طبع على نفقة عبد العزيز الدباس)، مطبعة النجاح، بغداد/ العراق، 1372/ 1953، ص ص 264-265.

24) الفارقي (أحمد بن يوسف بن علي بن الأزرق تـ590 هـ/ 1194 م)، تاريخ الفارقي، حققه د. بدوي عبد اللطيف عوض. دار الكتاب اللبناني، بيروت/ لبنان، 1974، ص ص 42-46.

25) العزاوي (عباس)، تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم، بغداد 1935، ص ص 9-12؛ الديوه جي (سعيد)، المرجع السابق، ص50؛ GUIDI (Michel Angelo), «Nouve ricerche sui Yazidi», R.S.O. Vol. XIII, 1932, P 388-389 ; Guest (John S.), Survival among the Kurds(a history of the Yezidis), KPI, London & New York, 1993, PP 15-16.

26) الأزدي (أبي زكريا يزيد بن محمد بن إياس بن القاسم تـ 334 هـ/ 945 م)، تاريخ الموصل، تحقيق د. علي حبيبة، من إصدارات المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة/ مصر، ج1، 1387/ 1967، ص 68.

27) بوتشيش (د. إبراهيم القادري)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، دار الطليعة، بيروت/لبنان، 1993، ص ص 145- 146.

28) المقدسي (ابن القيسراني محمد بن طاهر)، صفوة التصوف، تحقيق غادة المقدم عدرة، دار المنتخب العربي بيروت/ لبنان، 1995، ص 146.

29) ابن الوردي (زين الدين عمر بن مظفر)، تاريخ ابن الوردي، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1417/ 1996، ج II، ص 64.

30) الذهبي ، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان، 1985، جXX، ص 342؛ ابن العماد الحنبلي (أبي الفلاح عبد الحي تـ 1089 هـ/ 1678 م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/لبنان، (د.ت)، م III، ج 5، ص 179.

31) LYARD (Austen Henry), Nineveh and its remains, New-York, 1851, PP 234-236.

32) Seabrook (W B), Adventures in Arabia, New-York, 1927, P 289.

(الميثرائيّة من الديانات الهندو-إيرانية، وتعدّ من المعتقدات الآرية ثمّ أخذت ملامح عديدة بعد هجرة أتباعها خارج المجال الايراني، ويعود تاريخها إلى حوالي 6000 سنة، للمزيد عن هذه الديانة راجع: د. حسين الشيخ، ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ، كذلك راجع: محمّد الناصر صدّيقي، تاريخ اليزيديّة، ص ص 101-109.)

33) محمّد الناصر صدّيقي، المرجع نفسه، ص 188.

34) الحموي (ياقوت 626 هـ/ 1228 م)، معجم البلدان، دار صادر ودار بيروت، بيروت/ لبنان، 1376/ 1957، ج 5، ص28؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص 254.

35) البدليسي، المصدر السابق، ص 21، BOIS (Thomas), op. cit, P208.

36) ابن مسافر(الشيخ عدي)، رسالة اعتقاد أهل السنّة والجماعة، نقلا عن: العزاوي (عبّاس)، تاريخ اليزيديّة، ص 34؛ الجيلاني (الشيخ عبد القادر الحسني)، الغنية، المكتبة الشعبيّة، بيروت/ لبنان، (د.ت)، ج1، ص ص 77-78.

37) التادفي، قلائد الجواهر، في مناقب الشيخ عبد القادر، القاهرة، 1356هـ، ص 89.

38) العزاوي (عبّاس)، المرجع السابق، ص 91.

39) أمين (حسين)، «الإمام الغزالي: مدرس المدرسة النظاميّة ببغداد»، مجلّة كليّة الآداب بجامعة بغداد، العدد الرابع، 1961، ص ص 337- 339.

40) الشعراني، الطبقات الكبرى، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ج1، ص 138.

41) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص 262.

42) ابن تيمية، المصدر نفسه، ج1، ص 262.

43) الجيلاني، الغنية، ج1، ص ص 77-79.

44) الجيلاني، المصدر نفسه، ج1، ص 78.

45) تحقيق د. صلاح الدين المنجده مستل من مجلّة العلمي العربي بدمشق، ج3 و ج4 من المجلد الثالث، دمشق، 1383هـ/ 1963م، ص ص 3-7.

46) ابن مسافر (الشيخ عدي)، رسالة في اعتقاد أهل السنّة والجماعة، نقلا عن:

.Frank (Dr. Rudolf), Scheich Adi der große heilige der Jezidis, Berlin, 1911,PP 10-28

47) ابن تيمية، سؤال في يزيد، ص 16.

48) ابن كثير، المصدر السابق، ج12، ص 243.

49) الشطنوفي، بهجة الأسرار، ص 215.

50) التادفي، قلائد الجواهر، ص 109.

51) الشطنوفي، المصدر السابق، ص ص 213-215.

52) ابن المستوفي (ت 637 هـ/ 1239 م)، تاريخ إربل، تحقيق وتعليق سامي بن السيد خماس الصفار، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام بغداد/ العراق، 1980، ق I، ص 116.

53) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق I، ص 116.

54) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق I، ص 116

55) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق I، ص 116

56) ابن تيميّة، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص 262.

57) ابن تيميّة، المصدر السابق، ج1، ص 262.

58) ابن المستوفي، المصدر نفسه، ق I، ص 117.

59) ابن العماد الحنبلي، المصدر السابق، م 3، ج5، ص 229.

BOIS (Thomas)، op. cit، P212.

60) الذهبي، العبر في خبر من غبر، طبعة الكويت، ج5، ص 13.

61) مصحف رش، (الآية: 3-4)، صديقي، المرجع نفسه، ص 551.

62) مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص 300.

63) باشا (أحمد تيمور)، اليزيديّة ومنشأ نحلتهم، المكتبة السلفيّة، القاهرة/ مصر، 1352هـ، ص 35.

64) الذهبي، العبر، ج5، ص 183.

65) ابن شاكر الكتبي (محمد) (تـ 764 هـ/ 1361 م) فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت/ لبنان، (د.ت)، ج I، ص 335.

66) مصحف رش، راجع: صدّيقي، المرجع نفسه، ص 552.

67) البيروني (أبو الريحان)، كتاب : ما للهند من مقولة مقبولة في العقل آو مرذولة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، كلكتا/ الهند، 1958، ص 32.

68) ابن تيميّة، المصدر السابق، ج1، ص300.

69) الديوه جي، المرجع نفسه، ص 85.

70) الديوه جي، المرجع نفسه، ص 80.

71) زاردشت الحكيم، ترانيم زرادشت، ترجمة د. فليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 48.

72) كتاب الجلوة (راجع ملاحق صدّيقي، [illegible] (550-54[illegible])، الفصل1، مصحف رش، ص 552.

محاولة للحفر في سيرة الوليّ الحدّاد سيدي عمر عبادة

محمد البراق (*)

تقـديـم :

في قلب مدينة القيروان -تلك المدينة العجيبة المثقلة بالتاريخ الزاخرة بالمعالم العربية الإسلامية- يقع مركّب معماري فسيح تعلوه سبع قباب متناغمة مع الشكل المعماري للبناء. . هذا الشكل الذي وقع تبنيه في مدينة القيروان منذ أكثر من ألف سنة. . تلك هي زاوية سيدي عمر عبادة التي وقع تشييدها سنة 1872 فهي عبارة عن مركّب معماري عملاق. . أشرف على بنائه رجل غريب الأطوار، كان ذا تأثير بالغ في حياة القيروانيين طوال الحقبة الواقعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر ذلك هو عمر بن سالم بن سعد بن مفتاح العياري كان يعرف باس سيدي عمر عبادة كان حدادا لا يشق له غبار في مجال صنعته فهو فنان مبدع يشهد على ذلك ما تركه من آثار غريبة تخرج عن المألوف.

لقد كان رجلا ذكيا، غامضا وذا شخصية قوية وحضور بديهة وثقافة واسعة نسبيا وإيمان عميق حد التصوف الخلاق، إيمان عجيب بالثقافة العربية الإسلامية القيروانية على وجه الخصوص فهو يتميز بكثير من السحر والغموض والإغراق في العجائبية التي تنزع نحو القوة والسمو.

كانت له سلطة نافذة خصوصا في الأوساط الشعبية والريفية. . فالقيروانيون يمجدونه ويخشون سطوته التي استمدها خصوصا من علاقاته المتميزة بالقصر في تونس العاصمة ومع أحمد باي بوجه خاص ذلك السلطان الذي أصيب بمرض عضال ذات يوم من شهر جويلية سنة 1852 ولم تجده الأدوية التي أشار عليه بتناولها أطباؤه الغربيون. وعند استفحال الداء لبس الباي جبة وانتعل بلغة كان أهداهما له الولي وإذا ما تماثل للشفاء أرجع السلطان الأمر كله لكرمات الولي الصالح سيدي عمر عبادة فبعث له بالأموال والعطايا. . وبنى له زاوية ضخمة متعددة القباب وقد حيكت حول الرجل الأساطير والحكايات الشعبية الشفوية وحتى المكتوبة، تعكس ما كانت عليه شخصية الولي من تناقضات. . احتفظت بها الذاكرة الجماعية حتى أيامنا هذه مما يجعل تلك الأساطير ناقلا فنيا أمينا لأوضاع مجتمعنا وآماله وطموحاته بل صورة أمينة لثقافة ذلك الزمان.

*) باحث، تونس

من السيف إلى المدفع :

إن المصنوعات الغريبة التي تركها ذلك الفنان الشعبي العظيم والتي تعكس ثقافة التونسيين ومعتقداتهم وعاداتهم ليست إلا تعبيرا عن محاولات كان يقوم بها الرجل لفهم واقعه الذي عاش فيه ومن ثم لإعادة تشكيله وخلقه بطريقته الخاصة. فالسيف العملاق الذي حير أصحاب المتحف الإتنوغرافي لمدينة «جوناف» «Genève» بسويسرا لم يكلن إلا تعبيرا عن الروح العربية الأصيلة المتغلغلة في ذائقة الرجل الفنية، فالسيف في ذلك الزمان بل وربما حتى يومنا هذا كان ولا يزال تعبيرا عن الرجولة والقوة وإدارة الهيمنة، فهو سيف الإسلام المسلول في وجوه الأعداء، وهو السلاح البتار الذي بواسطته بنيت خلافة مترامية الأطراف لا تغيب على أرضها الشمس ورثها العثمانيون في ذلك العهد الذي تطور فيه السيف إلى المدفع، هذا المدفع الذي كان صنوا للسيف وآلة أكثر فتكا منه وكان هو أيضا محورا لكثير من القول المنسوب لعمر عبادة أو ضمن الحكايات والأساطير التي حكيت حول شخصيته، منها على سبيل المثال أن امرأة جاءته يوما وسألته عما سوف تسمي وليدها الذي أنجبته منذ أيام فقال: سمّه مدفع إذا وكلته ما يشبع وإذا ناديته ما يسمع في الدنيا ما ينفع وفي الآخرة ما يشفع.

وهو ما يحيلنا على نوع من المفارقة بين شكل المدفع ودوره وبين شكل الجهاز التناسلي للذكر هذه المفارقة التي أحسها الرجل بل وقد كانت له في شأنها مواقف.. منها أنه ولد لجارة له فأقامت وليمة لمعارفها وأجوارها وذبحت بالمنسابة ثورا ولما بلغ الخبر مسامع «عمر عبادة» ما كان منه إلا أن سخر من المرأة قائلا: «يعطيها بخلي في عقلها.. لو كان شرات بيه دبش سترت عورتها كان لها خير..» وهو لوم مبطن جارح يوجهه عمر عبادة إلى مواطنيه وجماهيره ضد التظاهر والتبجح بسفاسف لا قيمة لها.. وربما كان تعبيرا منه عن اشتياقه هو نفسه للأولاد الذكور وهو الذي لم ينجب بحسب ما تعلمنا به الأخبار إلا بنتا واحدة اختار لها من الأسماء: «حليمة» والتي كانت تنسج الزرابي كعادة نساء القيروان فقد تركت نولا كبيرا كان قد صنعه لها أبوها ونسيجا لزربية لم تكتمل بعد إلى يوم الناس هذا تماما كالمسيرة الابداعية العجيبة لوالدها «عمر عبادة».

الشيخ بين ثقل الزمان وضيق الفضاء :

فإذا كان الفن هو تعبير عن تطلعات الشعب وعاداته وتقاليده، وهو رسالة يتحملها الفنان بشتى الوسائل ليعيد بها تشكيل واقعه بل وتجاوزه بالتأثير فيه فقد كان ذلك شأن «عمر عبادة» بما تركه من إبداعات ومصنوعات ترقى بلا أدنى شك إلى مستوى الأعمال الفنية الخالدة عبر الزمان..

.. هذا الزمان الذي كان يشكل هاجسا أساسيا من هواجس الفنان إلى جانب الفضاء وقد عبر الرجل عن ذلك بإحساسه الساذج.. سذاجة العصر الذي عاش فيه والمحيط الاجتماعي والثقافي الذي أبدع من خلاله سلاحه من ذلك المطرقة والأزميل وحوامل من الحديد أو الخشب ينحت فوقها ضربا من الكلم في ظاهره هرطقات وجنون وفي باطنه رسائل ذات روحانية مكثفة ومشفّرة بشفرة لايعرف مفتاحها غيره، فهو الحداد صانع الأقفال والمفاتيح.. «ميتين ألف سنا يدور الكلام ع المكتوب في سبعة سماوات».

.. وفي البدء كانت الكلمة .. اقرأ باسم ربك.. وفي ذلك البدء كان الإبداع عبر فضاءات مختلفة ووسائل متنوعة..

فالزمان والمكان هاجسان أرّقا المبدع ككل فنان مؤمن بفنه وهو في تناغم بالغ مع جماهيره التي كانت تعلق على إبداعاته عبر ما نسجته حول «عمر عبادة» من أساطير..

رجع الصدى :

.. هذه الأساطير التي كانت رجع الصدى لشطحات المغرق في شرب القهوة وتدخين الحشيش، صنوان له مؤججان لروحه المتوترة، المتوثبة أبدا تتوق إلى المستحيل وترنو لقهر الزمان والمكان فكان يقول «سبسي

في حزامي ونتكيف في دخاني» «سبسي» عملاقا يفوق المترين طولا..

ناقشا فوقه ككل مصنوعاته ما راق له من الكلم والآيات القرآنية، غير أنه ككل مثقف فنان لم يسلم من إيذاء مجتمعه له وإساءة فهمه وإبداء العدوانية نحوه والتي ربما كانت متواصلة حتى يومنا هذا.. من ذلك ما سمعته شخصيا يتداول بين أهل القيروان أن عمر عبادة كان يمر يوميا أمام أحد المقاهي التي يجلس فيها قوم يثلبونه ويفرون عليه كلما مر أمامهم فيتقدم منهم وينقدهم ما يتسر من المال ومضى على تلك الحال حتى أتى يوم على أولئك الناس ملوا فيه ثلب الرجل خاصة وهو يخصّهم بالهبات والمال شاعرين بنكران جميله فقرروا التوقف عن الإساءة إليه بالقول.. ولكنه في اليوم التالي توقف هو أيضا عن مدهم بالمال، فاستغرب الجماعة تصرفه ولما سألوه عن ذلك أجاب بما معناه: أنا أعطيكم بمقابل عملكم فلما توقفتم.. توقفت..

وهذه الأسطورة التي طالما سمعتها من والدي وأجدادي يتوارثها القيروانيون جميعا، تعبر عن ضرورة كظم الغيظ وعدم رد الإساءة بمثلها وهو ما يدعو إليه الدين الإسلامي نفسه..

غير أنها بالنسبة لنا تقدم صورة شديدة الواقعية عن علاقة «عمر عبادة» بمجتمعه هذه العلاقة الغريبة التي ترتكز على عطاء الفنان والمثقف بمقابل ما يلاقيه من الجحود والتجاهل.

نشأة مدينة أسطورية :

تناقضات عجيبة تعبر عنها سيرة الرجل الذي أحب مدينته حبا لا يعلوه شيء، جعله يتماهى بفضائها ويستمد منه فنه وطاقته وهو ما تعبر عنه هذه الأسطورة العجيبة، ذلك أن رجلا من أهل القيروان رآه يؤم «حانوت كفتاجي» فيطلب منه نصف رغيف من الخبز ويحشو وسطه بالكفته ثم ينطلق في حال سبيله..

عندئذ تبعه الرجل ومازال «عمر عبادة» سائرا في طريقه حتى خرج من المدينة والرجل في إثره إلى أن أتى ساقية تجري ماء وذلك قرب مقبرة الخطبية الواقعة قرب مقام أبي زمعة البلوي فعبرها فإذا هو في مدينة غريبة غير معروفة من قبل فدخل مسجدا.. قابل فيه شيخا كبيرا عليه أنوار مشرقة وهيبة عظيمة فسلم عليه وأعطاه النصف بما فيه من الكفتة.. وفي آخر القصة يقول الراوي:

خرجنا من تلك المدينة فإذا نحن بساقية تجري مثل الساقية الأولى فعبرها الشيخ (يقصد عمر عبادة) وعبرتها خلفه فإذا نحن قرب مقبرة «الخطبية» في مدينة القيروان.. وهو يعني أنهما عادا في الأخير إلى نفس المكان الذي منه دخلا أول مرة (مقبرة الخطبية) وتنغلق الدائرة من جديد.. دائرة الزمكان أو بتعبير أدق جدلية الزمان والمكان فلا ذكر للمسألة الفاصلة بين المدينة الأصل (القيروان) والمدينة الوليدة.. المدينة الجديدة ولا ذكر للمدة الزمنية اللازمة للوصول إليها.. إنه لغز محير إننا في عالم الأسطورة حيث ينتفي العالم المعروف والمعنى المألوف للزمان والمكان... إننا في عالم خيالي، ولكنه غير المعنى الزائف المتعارف للخيال بل بمعنى الرمز والقصد..

.. ذلك أن الأسطورة كما يؤكد علماء الأنثروبولوجيا هي تعبير عن نظام معقّد من الرموز..

فإذا كان الماء الجاري في نظام الفكر الأسطوري يحلينا إلى معنى الخلق والولادة فليست الساقية التي عبرها عمر عبادة إلا ولادة لمدينة عظيمة من رحم المدينة الأم الأعظم ألا وهي القيروان..

والغريب أن الولادة تتم عبر الموت في مقبرة هي مقبرة الخطبية فلا تخفى علينا هنا الجدلية القائمة بين الحياة والموت.. جدلية خلاقة لا يتفطن إليها سوى فكر مبدع وشديد الحساسية. أما على مستوى بناء الأسطورة فنلاحظ تداخلا أصيلا ومن نوع آخر، فخلف الساقية مقبرة ومن داخل المسجد شيخ جليل عليه أنوار مشرقة وهيبة عظيمة..

إنه استطراد غريب يعود بنا إلى النواة التي تتشكل منها بنية القصة العربية أساسا وأصل تركيبتها مذكرة إيانا بعالم ألف ليلة وليلة..

ولعلنا إذ نتساءل عن معنى الجمع بين الشيخوخة والنور والهيبة فإن الإجابة تكون على النحو التالي:

إذا كانت الشيخوخة هي القدم والقدم هو التاريخ وإذا كان النور يحيلنا على العلم والمعرفة وإذا كانت البركة نوع من المغناطيس الروحي كما حاول العالم الأنثروبولوجي البريطاني: «كليفورد قيرتس» تعريفها.. فإن الأسطورة تربط بنوع من المغناطيس الروحي بين العلم والمعرفة والتاريخ والتطور الخلاق للواقع المعاش.. إنها تحاول أن تؤسّس لنسق جديد من المعرفة من خلال استنطاقها الساذج لتاريخ ثقافتها الزاخر والمثقل بالإمكان.

التوصل عبر الأسطورة:

ولعل ما يلفت النظر في سيرة عمر عبادة التي تتراءى لنا عبر ما يحكى عنه من أساطير وقصص شعبية هو التركيز على كراماته. والكرامة في هذا السياق تعني النظر في الغيب أي توقع أحداث قبل وقوعها والتي تبدو مسقطة على شخصه إسقاطا بطريقة غريبة لا تفسرها إلا تلك الظاهرة التي تحدثنا عنها في الأول، ونعني ذلك الحوار الضمني الدائر بين عمر عبادة من جهة وجماهيره من المتلقين من جهة أخرى وهو ما حاولنا التعبير عنه «برجع الصدى» الذي هو من قبيل العادي في ذلك العصر، عصر الثقافة المؤسطرة والذي لا يمكن إدراكه بل وتحليله إلا من خلال فهم ماهية الأسطورة نفسها من حيث أنها نظام مشفر من الرموز الدالة.. ولكن ما الذي يدفعنا إلى القول بأن عمر عبادة غير مكتف بما نسجه هو نفسه بتواطؤ مضمر مع جمهوره وعبر مسيرة حياة كاملة يتداخل فيها العام بالخاص؟؟

إنه ببساطة إحساس الفنان وشعوره الذي لا يعدو أن يكون خطابا مضمرا وموجها يتواصل مع مجتمعه ويدخل في علاقة شراكة جدلية معهم هذه الشراكة التي لم تكن ممكنة في ذلك العصر إلا من خلال الأسطورة أي عبر الغريب من القول والعجيب من الفعل. إنه عالم على حدة!.

عالم الأسطورة والروحانية والكرامات واللوح المحفوظ.. الأمر الذي حدا بأحد الشيوخ المعاصرين له أن يصرخ في إحدى الليالي متسائلا: «يا خي قولولي عمر عبادة ينظر في اللوح المحفوظ؟..»

إنه لم يكن تواصلا إلا عبر قنوات الغريب، العجيب من خلال الأسطورة. وهكذا يأتي ذكر الرجل في كل مناحي الحياة والثقافة العامة.. في الاقتصاد والاجتماع والدين وحتى السياسة وباعتباره صاحب «كرامات عديدة وإشارات حميدة» كما قال عنه أحد معاصريه إن «مفاتيح إفريقية بيده» وهو تعليق الشيخ عبد الله بوقميزة المقيم بتونس الحاضرة لكل من يزوره هناك..

.. لقد كان للرجل إطلاع على أحوال السياسة الدولية في عصر تعزّ فيه وسائل الإعلام، ذلك أنه بعث في أحد الأيام برسالة مكتوبة إلى أحد شيوخ المدينة وكان شاهدا عدلا وهو الشيخ محمد بوهاها. ضمنه كثيرا من القول في السياسة خلاصته أن اتحادا سوف يقوم بين السلطان العثماني والمملكتين الفرنسية والبريطانية وما هما إلا شهران حتى قامت الحرب بين الثلاثة المذكورين والإمبراطورية الروسية.

ولا نظن أن الأمر يتعلق بتنبؤ أو كرامة بقدر ما يتعلق باستنتاج معقول انطلاقا من معلومات متوفرة كان الرجل يستقيها من المراسلات التي حصلت بينه وبين القصر في تونس.

جاسوس الباي..

لقد كان عمر عبادة متصلا بأخبار السياسة العالمية والجديد في العلاقات بين الدول، وهو ما لم يكن متاحا للجميع في القيروان في ذلك الزمان، بل وفي جميع الإيالة ما عدا العاصمة والحاشية المقربة من القصر في باردو.. الشيء الذي ساهم في الاعتقاد السائد لدى معظم المؤرخين

والقاضي بأن عمر عبادة كان جاسوسا للباي في القيروان.. بل وسمح لمعاصريه أن ينسجوا حول شخصه أساطير كثيرة تدور حول قدراته العجيبة «وكراماته في استكشاف مجاهل المستقبل البعيد» على شاكلة تلك الأسطورة الغريبة التي طالما سمعت كبار السن يرددونها وقد كنت حينها غرا لا أفقه من أمور الدنيا شيئا ومفادها أن عمر عبادة كان يتردد على أحد مقاهي المدينة فيطلب قهوة وقد كان من أكبر المدمنين عليها فإذا ما أتاه النادل بها يقول له «روّحها بمعنى حرك ما بداخلها بالملعقة، فيمثل النادل متسائلا:

يا سيدي عمر وقتاش خروجها؟؟ (وهو يقصد فرنسا)

فيرد عليه : وقتلي تتولى علوجها وتتعرّى فروجها وتتم الشروط ويجري الماء في الخيوط..

إن هذه القصة الشعبية الغريبة أو بأكثر دقة «الأسطورة» تعبر أحسن تعبير عن الفكرة التي سبق تحليلها والمعبرة عن عمليات إسقاط قام بها الرأي العام المعاصر على شخص بطلنا والتي تعني أن جماهير الشعب استعملت هي الأخرى شخصية «عمر عبادة» كحامل أمين لأساطيرها التي تعبر عن طريقة تفكيرها وكيفية نظرها للمستقبل السياسي والحضاري، تماما كما كان عمر عبادة نفسه يستعمل الخشب والحديد حوامل لتبليغ رسالته الفنية لتتجاوز المكان والزمان فتصل إلينا بل وتحط الرحال في قلب العالم الغربي في المتحف الاتنوغرافي بجوناف في سويسرا. ولعل أكبر دليل على ما أوردناه من استعمال شخصية عمر عبادة كحامل لأساطير الشعب وإبداعاته هو التاريخ الموضوعي ذاته، والمقصود أن عمر عبادة توفي في أول السبعينات من القرن التاسع عشر أي قبل أن تبسط فرنسا نفوذها على البلاد التونسية بعقد من الزمان فضلا على أن الرجل لم يعاصر الوجود الاستعماري الرسمي في تونس فكيف له أن يتنبأ بزواله؟..

التكنولوجيا المرفوضة:

غير أن ما يهمنا في الأسطورة والتي تشكل إبداعا فنيا شعبيا وبقطع النظر عن نسبتها الفعلية إلى عمر عبادة.. هو ما تحمله من إشارات ذكية وأفكار هامة وواقعية لا نزال نعيش تبعاتها حتى يومنا هذا.. ذلك أن هذه الأسطورة في تقديري ترتكز على ثلاثة حوامل هامة: النظام السياسي السائد من حيث طبيعته ثم واقع الأخلاق العربية الإسلامية فموقع الثورة التكنولوجية العالمية من الحضارة السائدة.. يعني أن هذه الأسطورة تشير إلى المحاور الثلاثة مجتمعه بل وكيفية نظر المجتمع العربي الإسلامي إليها كل على حدة..

دعنا في البدء نضع كل عنصر في إطاره، فمكان وقوع أحداث القصة كما رأينا هي المقهى، وفيها «قهوة سيدي عمر عبادة» هذه القهوة التي أبرزنا سابقا أهميتها بالنسبة للرجل الشيء الذي يضفي مصداقية، على القصة أما بخصوص مضمونها فإن كان قريبا من عالم بطلنا باعتباره ذا باع في مجال السياسة مما يزيد تأكيد انتساب القصة لعمر عبادة. إلا أن مضمونها يبدو بعيدا عن مشاغل الرجل واهتماماته باعتبار وقوع أحداثها في زمن لاحق على عصر بطلنا بعقود..

نأتي الآن إلى تحليل مضمون الأسطورة، فقد سبق أن أشرنا إلى أنه يستند إلى ثلاثة محاور هي النظام السياسي والأخلاقي والتكنولوجيا السائدة ولا يفوتنا سعي الأسطورة إلى الربط بين هذه المحاور الثلاثة وبين زوال الاستعمار. فالاستعمار إذن وبهذا المعنى هو استعمار حضاري وثقافي بالدرجة الأولى أي أنه يتجاوز التوسع العسكري إلى المسخ الثقافي، فالفكر الشعبي يعبر بهذه الأسطورة عن وعيه بفساد النظام السياسي السائد وحتى القادم الذي سوف يفرزه زوال الاستعمار لاحقا ناعتا إياه بنظام «العلوج» ولا يفوتنا معنى العلج في الفكر الشعبي باعتباره عكس الرجولة العربية والشهامة الإسلامية مما يحيلنا بالنتيجة إلى فساد الأخلاق والذي تشير إليه الأسطورة بالقول: ..«وتتعرى فروجها».. لنتم الشروط حسب المعتقدات الشعبية، والشروط هنا هي شروط نهاية العالم.. ولكن أي عالم إنه الوجود العربي الإسلامي نفسه في القيروان وفي افريقية عموما والذي سوف يجهز عليه التطور التكنولوجي الوافد من الغرب والذي تشير

إليه الأسطورة بـ«الماء يجري في الخيوط» أي ماء الحنفية والذي يتدفق إليها عبر أنابيب تثبت على الجدران أو بداخلها وهو ما كان يعتبر وقتها أي في بداية القرن التاسع عشر ثورة تكنولوجية هائلة. . اعتبرها الفكر الشعبي شرطا من شروط قيام الساعة ونهاية العالم.

وهو ما سيأتي لاحقا من صد شعبي عنيد لإفرازات الحضارة الغربية التي كثيرا ما وقع اعتبارها عاملا مقوضا لاستقرار الأنظمة العربية وتهديدا لهويتها العربية الإسلامية . . والمثال الأبسط على ذلك ما شهدته القيروان وكثير من المدن العربية في أواخر الستينات من مظاهر تستنكر ما تناقلته وسائل الإعلام آنذاك من انتهاك للفضاء الخارجي والسماء تحديدا التي تعتبر مملكة الله والملائكة وذلك بصعود الإنسان على سطح القمر على متن المركبات الفضائية. . . وإذا كان الرفض هنا لا يعني بالضرورة رفضا للتطور التكنولوجي في حد ذاته بقدر ما يعني رفضا لإسقاط هذه الثورة العلمية والتكنولوجية من وراء البحار أي من مجتمعات وحضارات غير عربية وغير إسلامية باعتبار أن الحضارة العربية الإسلامية وعلى امتداد عهود ازدهارها شهدت مراحل تطور تكنولوجي تحسب لها وتميزها بين باقي الحضارات.

إذن وبهذا المعنى فإن هذه الأسطورة الشعبية المنسوبة لعمر عبادة ليست في نهاية الأمر إلا استشرافا لمقاومة شعبية محلية لما وقع اعتباره حتى من طرف النخب المثقفة مسخا لمظاهر الحضارة العربية الإسلامية، هذه المقاومة التي لا تزال قائمة حتى يومنا هذا . . والتي لم ينخرط فيها عمر عبادة مباشرة ولكنه بشر بها وأشار إليها بما خطه على ألواحة الثقيلة من قول غريب:

«ميتين ألف سنا دار القلم ع المكتوب في سبع سماوات وسبع أراضي حايز عقد الملكية من مال الباي».

الكاتب والحداد:

لقد كان عمر عبادة حدادا حاد الذكاء، ثاقب البصيرة، كان إذا اشتد به الوجد يأخذه مغناطيس الحدس إلى حقول الفلك، فيبصر ما لا نبصر. كان بمطرقته وإزميله يحفر حروفه على ألواح ثقيلة ويسرد لنفسه من الحديد دروعا وسيوفا يعشّقها بالآيات والحكم. . لقد كان عاشقا لشرب القهوة، ومدمنا على الحشيش، غائبا عن حسه، حاضرا بالبديهة، وبلغة أهل الصفوة والتصوف كان بين صحو محو مؤسسا لثقافة شعبية تتحدى المكان والزمان. بل وتعرض خدماتها على القوى العظمى في ذلك الزمان: «الستة مدافع على الباب مكتوبين في بر الترك بين زوز أجيال في مدينة اسطنبول».

. . نعم لقد بعث عمر عبادة بستة مدافع كان قد صنعها بنفسه وذلك إلى القسطنطينية لمساعدة جيش السلطان العثماني في الدفاع عن اسطنبول ضد الغزو الروسي سنة 1855. . وفعلا فقد تحققت نبوءة الشيخ وتحررت السلطنة فدون الشيخ الحادثة على منحوتاته، ولكن هل يبرر كل ذلك للمؤرخين الاقتصار على اعتبار عمر عبادة مجرد «جاسوس للباي»؟ الجواب لا بالطبع فالرجل كان عاشقا للانفتاح والاطلاع بل والفعل في الأحداث أو ببساطة المشاركة في تدوين التاريخ وما الربط بين المدافع والكتابة إلا تأكيد منه على أن المشاركة في حرب القرم سنة 1855 م لم تكن إلا إصرارًا من عمر عبادة على الفوز بمكان تحت الشمس.

إن الإصرار والتشديد الذي يبديه الأنثروبولوجي الكبير: كلود ليفي شتراوس على عدم اعتبار الشعوب والقبائل ذات الحضارة الشفوية شعوبا بدائية بل هي شعوب: «دون كتابة» وذلك في كتابه (الموسوم بـ«معنى الأسطورة») يجد صداه واضحا في سيرة عمر عبادة وإبداعاته. فإصرار الشيخ على كتابة هرطقاته وخواطره ما هو إلا تأكيد من عمر عبادة على قيمة حضارته بل وعلى تجذرها في المدنية رغم ما يغلب على ثقافة ذلك الزمان من نزعة شفوية تبتعد عن المكتوب. إنه يعود بالثقافة العربية الإسلامية إلى أصولها الأولى، إلى الكتابة. ومن ثم إلى المدنية والتحضر بل هو يذهب في ذلك إلى أبعد ما يمكن أن يتصوره العقل، إلى تحدي الموت. . إلى تحدي الاندثار الثقافي بالحفر على كل

ما طالت مطرقته وإزميله من أخشاب وحديد وشواهد القبور، إنه يقاوم الموت بعناد فاق التصور والعقل.

مجنونان من ثقافتين مختلفتين :

يقول حسين القهواجي في كتابه « باب الجلادين» :

وحين تنتاب الولي المجذوب نوبات العصاب والهستيريا وهذا مرده الحشيش:

«دخان سبسي بالكيلو والميزان»

يدخل المقبرة غاضبا منهالا على الشواهد، مبدلا أسماء الموتى طامسا تواريخهم، وكاتبا اسمه على كسور الرخام «عمر»..

إنه في ذلك يذكرنا بالفيلسوف الألماني الكبير عاشق الفن والحكمة الاغريقية فريديرك نيتشه عندما تنتابه نوبات عصابه فينهال على طواقم الصحون والأطباق الفخارية في منزله فيهشمها تهشيما.. وإنني لأرى علاقة دفينة وغير مباشرة بين الرجلين فالأول كان عصاميا ذا ثقافة شعبية لا تخلو من عبقرية أما الثاني فقد كان فيلسوفا أكاديميا طالما روّج لفلسفة القوة والعظمة وإرادة الخلق. والغريب أنهما عاشا في نفس القرن التاسع عشر عصر النهضة العلمية والابداعات التقنية.. غير أنني لا أرى من علاقة حقيقية تربط بين الفيلسوف الألماني الكبير والمعروف عالميا وشيخنا القيرواني المجهول نسبيا إلا تكريس كلّ من الرجلين حياته من أجل تمجيد ثقافته، ولكن كل منهما بطريقته وتعبيرا من كليهما عن رغبات دفينة لا شعورية في التفكيك وإعادة التركيب..

تفكيك الثقافة المحلية لإعادة بنائها من جديد، إنه تعبير عن إرادة الخلق والرغبة الشديدة في الابداع والإضافة، غير أنني لا أبغي المضي قدما في هذه المقارنة الاعتباطية بين نيتشة وعمر عبادة لأن المجال هنا لا يسمح من ناحية ولأنني أردت التّنبيه من ناحية أخرى على أن شيخنا قد أسيء فهمه إساءة خطيرة وهو لم يحظ إلى اليوم بدراسة مستفيضة تميط اللثام عن إمكاناته الحقيقية ومساهمته البارزة في الثقافة الشعبية التونسية عموما وفي الثقافة العربية الإسلامية بشكل أعم.

عمر عبادة بين الابداع الفني وحذق الصنعة:

ولكن أين تبرز هذه الإضافة؟ وما هي قيمتها الثقافية الحقيقية؟ وإلى أي مدى يمكن استغلال هذه الإسهامات مهما بلغت من البساطة في إلقاء مزيد من الضوء على النشاط الثقافي عموما والفني على وجه الخصوص في بدايات القرن التاسع عشر؟

وأخيرا وليس آخرا، هل يمكن اعتبار عمر عبادة مشروع فنان تشكيلي غير مكتمل الملامح وخاصة ضمن ذلك النمط من الفن الذي يعبر عنه في أوساط الفنانين التشكيلين «بالساذج»؟؟ هذه الأسئلة المشروعة وغيرها مما لا يتسع المجال لطرحها في الوقت الراهن على الأقل سوف نحاول الإجابة عنها في هذه الدراسة التي لا تدعي الاكتمال أو الإلهام بهذه الشخصية الغريبة الأطوار بقدر ما تسعى لمزيد إلقاء الضوء على جانب بقي مظلما من تاريخنا الثقافي والفني..

ولعل ما يستدعي الانتباه في المقام الأول وضمن ما تركه عمر عبادة من آثار تعبر عن توجهاته الشخصية نقصد ذلك التعلق المحموم من الرجل بالحفر والخط بواسطة الكلمات والأساطير والحكم على كل منتوجاته التشكيلية التي لا ترقى بالتأكيد إلى مستوى الأعمال الفنية الناضجة المعروفة حسب المفهوم الغربي على الأقل والذي أضحى اليوم مرجعا كونيا، أمثال الآثار الفنية التي تركها فنانو عصر النهضة وحتى «بيكاسو» -ولكنها أي- الآثار التي تركها شيخنا -تعبر عن رغبة قوية منه لايصال رسائل لمقتبليه ولو أن هذا التوجه لا يبدو واضحا بالقدر الكافي بالنسبة لنا نحن أبناء القرن العشرين وما سوف يأتي بعده.

ذلك أن السيوف التي صنعها بل شكّلها تشكيلا والتي لا تعتبر من المصنوع لغاية الاستعمال الوظيفي، وكذلك حوامل السيوف والمشاجب والأبواب العملاقة وصناديق

الخزائن، كلها تحوي نصوصا طويلة نسبيا تغطي عادة كامل فضاء المصنوع أي مساحتي الوجه القفا، والشيء الذي يعكس رغبة شديدة في التعبير بوسيلتين فنّيتين مختلفتين في الظاهر ولكنهما متكاملتان في الأصل هما الفن التشكيلي واللغة، مما يدفعنا إلى القول بدون شك إن عمر عبادة وبما تركه لنا من آثار غريبة كان في حقيقة الأمر يسعى لإنشاء لغة خاصة به ولكن دون وعي حقيقي بإمكانية تطويع الفن التشكيلي ليصبح لغة قائمة الذات. وهذا تحليل يظهر شكليا وغير مستند إلى دعائم قوية غير ما أوردناه سابقا من صيت للرجل في الأوساط الشعبية المحلية من ناحية وما تمتاز به زاويته من معمار غريب نسبيا يتميز ببناء فسيح تعلوه خمس قباب.. الشيء الذي يجرنا إلى القول أن البناء كان بإشراف عمر عبادة نفسه وبنية مضمره منه..

الشيء الذي تؤكده الأخبار نفسها، ومن ذلك ما أورده حسين القهواجي في كتابه باب الجلادين من أن الباي أحمد أمير البلاد لما شفي من الشلل بعث بالمال الوفير لعمر عبادة حتى يتم بناء زاويته وقبابها الخمس، وهكذا يقول حسين القهواجي: كفّر الباي عن خطأ قديم اقترفه في حق الولي، ففي أوائل أيام ملكه استرجع الباي أشياء كان اقترحها وتسلمها الشيخ، وهي قناطر من حديد، ودراهم من الذهب والفضة... (باب الجلادين ص 41).

إن معنى القباب المتعددة يحلينا بدوره إلى مفهوم السماوات المتعددة وهو مفهوم متداول في التراث الإسلامي ويعود بنا بدوره إلى الأسطورة وإلى المحور الأساسي الذي من خلاله تتحرك أعمال الرجل بل وتتنزل ثقافته فيه ألا وهو محور الثقافة العربية الإسلامية بشكل عام والثقافة التونسية القيراونية بشكل خاص هذه الثقافة التي عشقها الشيخ عبادة من خلال عشقه لمدينة القيروان وهو ما تعبر عنه الحادثة التالية :

فقد كان أحد شيوخ القيروان المقيمين بالحاضرة وهو الشيخ الصالح سيدي عبد الله بوقميزة، يقول لمن يزوره في تونس.

شيخ عبادة مفاتيح افريقية بيده إلا أنه بخيل

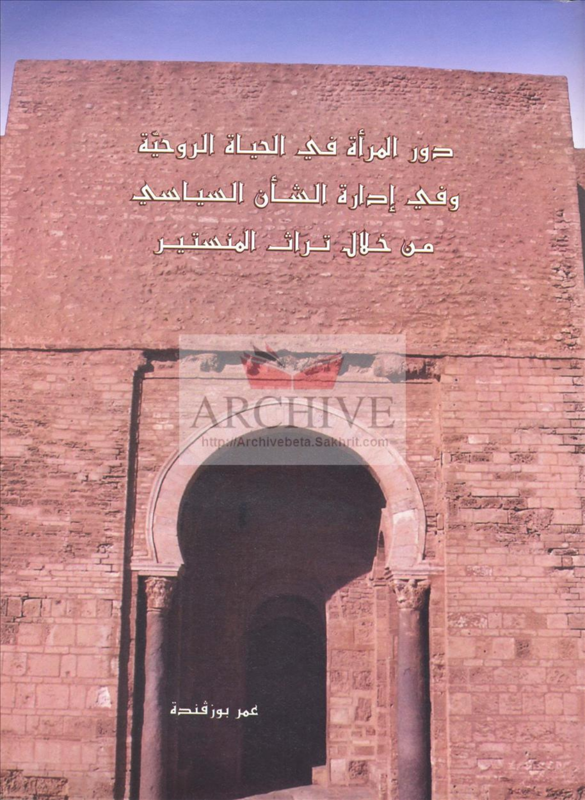
غير أن عمر عبادة كان يرد بما يلي ، لو لا القدرة مقيدتني وإلا أفعل كذا.. وكذا..

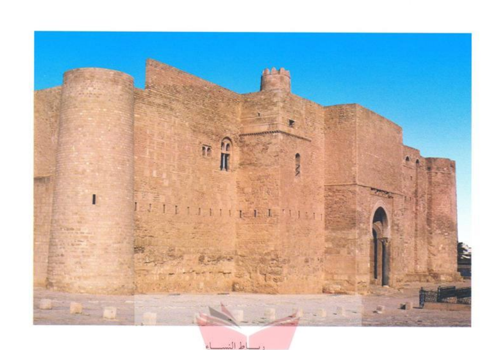
ولكن أي قدرة هذه؟ وأي قيد هذا؟ الذي يمنعه عن معانقة المجد في حاضرة البلاد وبجانب عرش السلطان؟...

إنها ليست سوى قيود المحبة والانجذاب إلى المدينة الأم إلى القيروان، فقد كان الرجل يعشق القيروان كما كان يعشق الدخان والقهوة والإبداع...

المصادر والمراجع

- باب الجلادّين، تأليف حسين القهواجي ص 39 و 40 و 41.
- الإسلام من وجهة نظر الاناسة، تأليف كليفورد غيرتس، ترجمة أبو بكر أحمد با قدر.
- الإناسة البنيانيّة، تأليف كلود ليفي ستروس، ترجمة حسن قبيسي.
- إتحاف أهل الزمان، ابن أبي الضياف، الجزء الرّابع.
- تكميل الصلحاء والأعيان لمعالم الإيمان، تأليف محمد صالح عيسى.
- نشريّة متاحف جوناف.


دور المرأة في الحياة الروحيّة
وفي إدارة الشأن السياسي
من خلال تراث المنستير
عمر بوزقندة



ربــاط النســاء

إن تخصيص فضاءات بحث ومناسبات كهذه للحديث عن المرأة ليس بالأمر المصطنع أو الثانوي بل هو تعبير عن قناعة بدورها الريادي المتميز إذ أنها تمثل نصف المجتمع والنصف الآخر يتربى بين أيديها، وبالتالي فإن البحث في تاريخها من شأنه أن يساهم في فهم بنى المجتمع وآليات التفكير فيه. وقد اختار هذا البحث أن يسلّط الضوء على نساء احتضنتهن مدينة المنستير، وساهمن في الحياة الروحية والدينية وفي صنع القرار في فترات مخصوصة من تاريخها.

تتميز مدينة المنستير باحتوائها رباطا للنساء هو الوحيد من نوعه في العالم الإسلامي كله. فهذا القصر سجّل - لاختصاصه بمرابطة النساء - صفحة جديدة في تاريخ المجتمع الإسلامي في القرون الأولى. فقد وردت تسميته برباط النساء لأوّل مرّة في نصّ نقله أبو عبيد البكري عن الجغرافي محمّد بن يونس الورّاق (292 هـ - 954 م / 363 هـ - 973 م) وصف فيه قصر هرثمة ثمّ قال: «وفي القبلة منه صحن فسيح فيه قباب عاليّة متقنة ينزل حولها النساء المرابطات».

وقد قوبل حديث الورّاق بالشكّ والتردّد، وبدا كأنّه من غير الممكن أن يكون للمرأة في المجتمع الإسلامي المالكي هذا الوضع المميّز. مع أنّ افريقيّة وسائر المغرب العربي عرفت منذ أوائل القرن الثّالث الهجري حركة نشيطة لنشر المذهب المالكي. وقد تحقّق ذلك على يد الإمام سحنون القيرواني صاحب

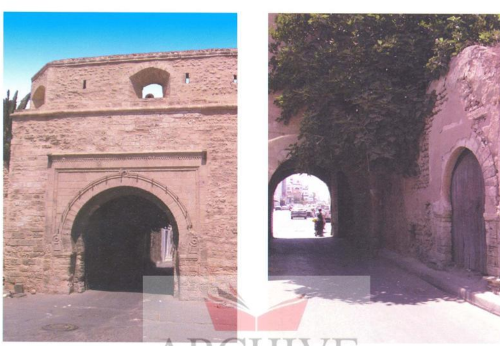
المدوّنة الكبرى التّي رواها عن ابن القاسم عن الإمام مالك وهي دستور الحياة الاجتماعية والدينية في افريقيّة. وتتضمّن «المدوّنة» إجازة صريحة لمشاركة المرأة في الرّباط على السّواحل إذا كانت هذه السواحل مأمونة مثل الإسكندريّة. وغيرها وهذا يجعل الفكرة في أساسها الشرعي ممكنة التّحقيق في ذلك العصر.

ولكن البحث في بعض الوثائق والقرائن تؤكّد إلى حدّ كبير كلام محمّد بن يوسف الورّاق، فقد أكّد الدكتور الباحث إبراهيم شبّوح وهو المختص في تراث الأربطة أنّه اطّلع على نصّ كتب بالحبر على جصّ المحراب بمسجد هذا القصر وفيه : (البسملة - توفّيت ميمونة في شهر رمضان عام أربع وخمسين فنسأل الله لنا ولها المغفرة) وتعني هذه الكتابة أنّ إحدى المرابطات سجّلت وفاة صديقة لها ماتت في الرباط.

كما أنّ الناحيّة المعماريّة لرباط النّساء تشتمل على ظاهرة جديدة تتمثّل في عدم وجود ممرّ أمام مسجده مثل الذي يوجد بقصر هرثمة وسوسة وإنّما تتّصل قاعة الصّلاة مباشرة بغرف المرابطات الجانبيّة نتيجة حجب النّساء كي لا يكثرن التردّد في الممرّات



زاويـة للاّ الخلويـّة



زاوية للاّ الخضراء / باب الغربي

المكشوفة وحتى لا يثير وجودهنّ ما قد يثيره عادة من جذب الانتباه.

كلّ هذه الأدلّة والقرائن تؤكّد مرابطة المرأة في القصر وتعاونها في هذا المجال مع أخيها الرّجل على الذود عن حمى المدينة وسكّانها ممّا يعطينا صورة واضحة على الدّور الايجابي والهامّ الذي كانت تقوم به المرأة التّونسيّة بجانب الرّجل منذ ذلك الزّمان.

وكان المرابطون والمرابطات يلقون حظوة وتقديرا كبيرين واحتراما كاملا من سكان افريقيّة لما يمثلونه من السلوك المستقيم في التديّن والتّقوى والتّمسّك بمبادئ الإسلام والذود عن حماه.

والملاحظ – إلى جانب ما تقدّم-الحضور النسائي في الأضرحة والزّوايا التي تضمّ رفات الشّخصيّات الفاضلة بمدينة المنستير مثل زاوية للاّ عائشة الفتحيّة(هذه المرأة الصالحة المجاهدة والمناضلة ضد الإحتلال الإسباني في أواسط القرن السادس عشر بمعية الأولياء الصالحين سيدي منصور بيزيد وسيدي عامر المزوغي) وزاوية للاّ البرقاويّة وزاوية للا الخضراء التي كانت ملاصقة للباب الغربيّ وزاوية للاّ لطيفة (المتواجدة بنهج الباب الغربي

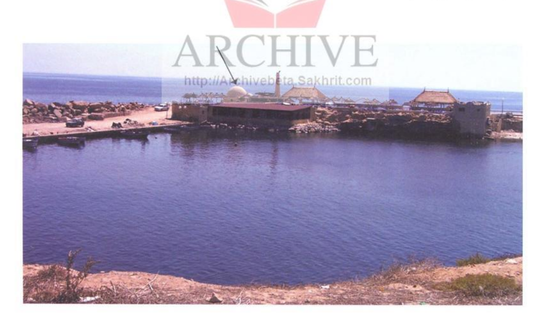
على قرب زاوية سيدي القلال من زاوية سيدي بن عيسى وقد أعطى تجمّع هذه الأضرحة والزوايا قداسة لتلك المنطقة).

أما زاوية للاّ الخلوية فكانت فضاء يختلى فيه للتعبد والتقرب إلى الله. بينما كانت زاوية للاّ الكحليّة المتواجدة على ضفاف البحر والتي ترمز باللغة التركية إلى المرأة الصالحة السوداء «آية كارا» (ليحمل المكان المتواجد به اسمها: شاطيء وشارع القراعية).

ويذكر الشيخ محمد مخلوف في كتابه شجرة النور الزكية وجود مسجد عتيق يحمل اسم المرأة الصالحة للاّ العافية بالمدينة العتيقة.

إن الدور الكبير الذي يكشفه البحث التاريخي عن حياة نساء ساهمن في صنع الحياة الروحية خاصة والثقافية بوجه عام وكان لهنّ دور مباشر وغير مباشر في الحياة السياسية يجرنا إلى الحديث عن السيدة أم ملال، واسمها السيدة بنت المنصور بن يوسف الصنهاجي. ولدت بقصر المنصورية الذي ابتناه أبوها بصبرة على ميل من القيروان.

و قد بلغت هذه السيدة من السؤدد والرجحان على عهد أخيها نصير الدولة باديس، فلما مات والدها المنصور وتولّى بعده أخوها وكان يعلم تفوّقها وعقلها وسعة رأيها فأخلصها حبّه، وأشركها في تدبير أمره، وانتصح برأيها في سياسة الدولة.



زاوية للاّ الكحليّة



زاوية للاّ عائشة الفتحية

وهكذا كانت أم ملال تشارك أخاها في الأعمال وتقاسمه سياسة الملك وإحكام الصلات الحسنة مع الدول المجاورة، وقد ساعدها على ذلك ابتلاء أخيها باديس بالقائمين عليه واشتغاله بقمعهم ومطاردتهم في كل صقيع يظهرون فيه، إذ كانت أيام دولته مملوءة بالثورات والفتن الداخلية، فاشتغل بالحروب وأوكل لأخته الإشراف على أعمال الدولة وسياسة الرعية.

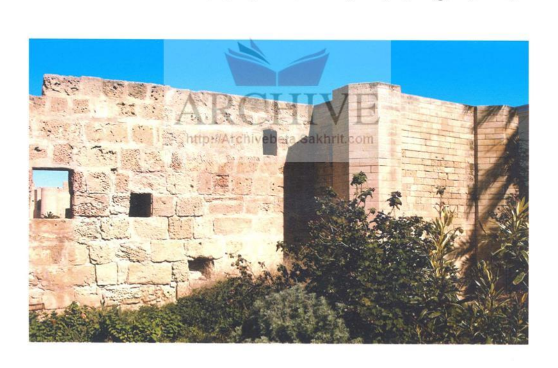
ولما ولد لباديس ابنه المعزّ الملقّب (بشرف الدولة) فرحت به أمّ ملال كثيرا وتبنّته وعنيت بتربيته وإعداده لتبوّء الملك بعد أبيه، فكانت تسلو به عن أخيها ولا تفارقه، وتشتو به في (المنصورية) وتصطاف به في (المهدية)، في خلال سنة 406 هـ خرج باديس لقمع بعض الثائرين الظاهرين بالمغرب الأوسط فأدركه الأجل المحتوم بمدينة (المحمدية) المعروفة (بالمسيلة) فمات بعيدا عن أهله وولده، واتفقوا على بيعة ابنه المعز على حداثة سنه، إذ لم يبلغ يومئذ التاسعة من عمره.

تسلّم المعز ذروة الإمارة في ذي الحجّة من السنة التي مات فيها أبوه بإجماع أكابر صنهاجة وأمراء

الجند والفقهاء والعلماء وأقاموا عمّته أمّ ملال وصيّة عليه إلى أن يبلغ سنّ الرّشد، فانبرت لتدبير المملكة بهمّة وعزيمة يندران في أعاظم الملوك.

تولت السيدة أم ملال الأمور وتصرفت في الشؤون بحسن تدبير ورأي ثاقب. ولم يقصّ علينا التاريخ فيما روي أن امرأة مسلمة حكمت إفريقيّة غير هذه الأميرة الفاضلة، واستمرت على ذلك إلى أن بلغ محجورها سنّ الرشد وتأهل لاستلام أزّمة الملك، وكان المعز حافظا للصنيعة التي لها عليه، مقدّرا لفضلها لما نال على يدها من رسوخ الذهن وتوقد العزم وبعد النظر في الأمور، ولولا عنايتها به وحياطتها له لما أدرك من الشهرة وبعد الصيت ما جعله أنبغ ملوك عصره وعدّ مفخرة من مفاخر هذا القطر. ولم تطلّ أيام أمّ ملال مع محجورها بل أصيبت بمرض أعضل لم تزل به إلى أن ماتت رحمة الله عليها.

وقد ذكر ابن العذاري بمناسبة مرض الأميرة وموتها وعناية المعز بها ما يدلّ على تأصل مروءته ومكافأته الجميل بالجميل أنّه « لما مرضت أمّ ملال كان شرف الدولة العزيز يزورها في كل يوم من مرضها، ويجلس حذوها طويلا،



رباط «السيدة» (القرن الخامس الهجري - الحادي عشر ميلادي)

ويلاطفها ويسليها، ويرخص لرجال دولته وأتباعه الدخول عليها ليعودوها، ودام ذلك إلى أن ختم الله أنفاسها آخر يوم من رجب سنة 414 هـ فصلّى عليها المعز وأقام لها جنازة عظيمة لم ير مثلها لملك من الملوك، وشيّعت جنازتها بالبنود والطبول..

مما تقدّم يتبيّن مدى الدور الذي كان للمرأة التونسية -منذ قرون- في الحياة الروحية والثقافية، ومقدار مساهمتها وحضورها في الشأن السياسي وقدرتها على معاضدة الرّجل في إدارة شؤون الدولة والتصدّي لعظائم الأمور التي يتعرّض لها المجتمع في حالتي السّلم والحرب.

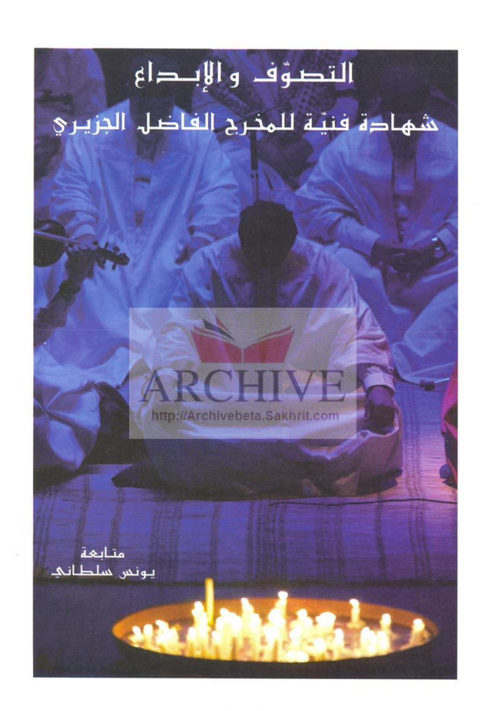


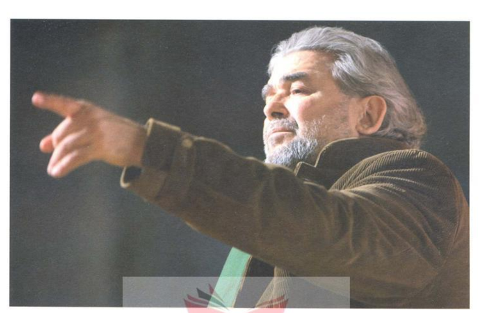
التصوّف والإبداع

شهادة فنيّة للمخرج الفاضل الجزيري

متابعة

يونس سلطاني



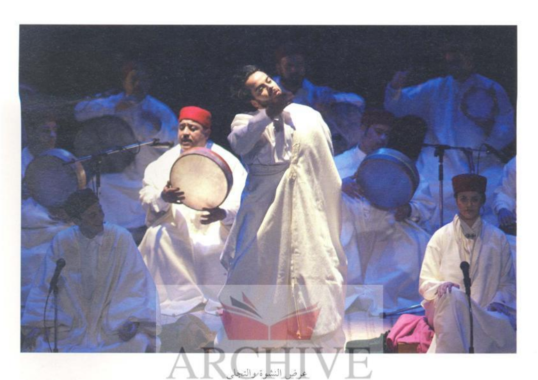


الفنان المبدع الفاضل الجزيري

الفاضل الجزيري إسم فنّي، وقامة إبداع، بصماتها بارزة في تاريخ المسرح التونسي وفي السينما والعروض ذات الصبغة الفرجوية التي يمكن إدراجها في نوع من أنواع المسرح الغنائي، فمنذ تجربة المسرح الجديد مع الفاضل الجعايبي والراحل الحبيب المسروقي، كان الفاضل الجزيري أحد أبرز المهتمين بربط الفنّ المسرحي بوقع الحياة الاجتماعية، وبهواجس كل فرد. وبعد ما شهدته تجربته من تراكم رأى فجر التسعينات أن يتجه إلى التراث في أبعاده المختلفة : الشعبي والصوفي ليصنع معالم الفرجة والمتعة المشهدية وليؤصّل للعمل المسرحي، ويجعله أكثر واقعية، في خدمة الفنّ والتعبير وعلى صلة متينة بالموروث الحضاري والثقافي للشعب.

وقد مثل عرض «الحضرة» المنبثق من تراث الطرق الصوفية، ومجالس الذكر والإنشاد المنتشرة في سائر مناطق الجمهورية أهمّ عمل فني نهل فيه الفاضل من التراث الصوفي، و وجّه مساره إلى الموروث الصوفي يبحث فيه عن يقظة جديدة للمسرح وإثراء للفرجة المشهدية بقطع إنشاد ومديح نابعة من هذا الموروث الزاخر.

وفي هذا السياق للتصوف الإسلامي رأينا من المفيد تقديم هذه الشهادة التي تختبئ في قالب حوار أجرته مجلة الحياة الثقافية مع الفنان القدير الفاضل الجزيري، حول اتجاهه إلى الموروث الصوفي، واتخاذه منه مادة ومصدر إلهام لأهم أعماله الفنية وهو عرض «الحضرة»



عرض النشوة والتجلي

المقتبس أصلا من المدّونة الصوفية إسما ومسمّى. وخصيصا من المدّونة الصوفية التونسية كما جسمتها الطرق الصوفية التي أصبحت في أغلبها مجموعات للإنشاد والحضرة، وللذكر تقيم الخرجات والاحتفاليات (الزردة) التي يلتقي فيها حسن الإنشاد وتميّز المعاني التي تدور عليها الأذكار لكونها تتعلق بالروحي والمقدّس (الجلالة والنبوّة) وذكر مناقب الأولياء هذا من ناحية، من ناحية أخرى جمالية مشهد الفرجة الذي ينبثق عن «إخراج» تلقائي هدفه تنظيم وحدات الخرجة والاحتفالية الصوفية.

كان أوّل سؤال وجّه إلى الفنان الفاضل الجزيري هو :

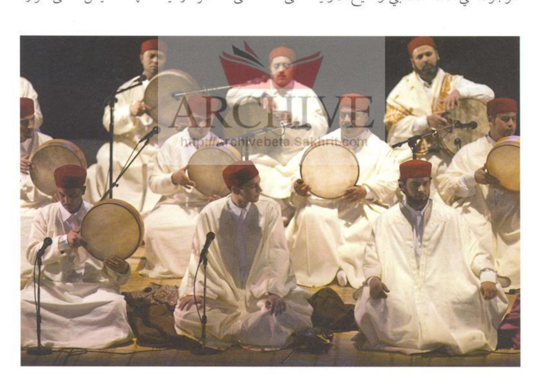
كيف اتجهتهم إلى إنتاج عرض الحضرة ؟ كيف تولدّت الفكرة ؟ وما هو الإطار الذي دفعكم إلى الرّهان على رصيد الطرق الصوفية مادّة لإنتاج عرض فني بذاك الحجم ؟

كما هو معلوم كانت لي تجارب فنية سابقة لعلّ أقربها إلى عرض الحضرة ذاك العرض الفني الغنائي المسرحي الذي جاء بمناسبة الأوبيريت الشعبية، ونعني «النوبة» ففي النوبة هناك احتفالية بالمقدّس ورغبة في تأسيس فن المسرح انطلاقا

من تقاليدَ الغناء الشعبي ومديح الأولياء على الطريقة الفلكلورية لأنّ مثل هذه الأنماط الغنائية الشعبية والإحتفالية الصوفية هنا كدراما، هناك مأسأة كانت كل منهما النواة الأولى لبناء العرض المسرحي الغنائي «النوبة» الذي جاء مباشرة بعد أزمة حرب الخليج جويلية 1991.

كانت تقنية العمل الأولى هي «التكرار» La répétition بالمعنى الفني، فعبر التمارين «البروفات» تكوّنت الملحمة أو بدأ بريقها حيث حاولنا قدر المستطاع إعطاء منحى درامي للمعاني الموجودة في الغناء الشعبي ومديح الأولياء على الطريقة الفلكلورية، ذاك ما وجدنا مادّته الأولى لدى فنانين كبار مثل **اسماعيل الحطاب والهادي حبوبة** وغيرهما، كان علينا استخراج معالم الفرجة المسرحية في بعدها الدرامي، وإيجاد عناصر الاحتفالية الشعبية التي تدخل الفرح على الجمهور انطلاقا من تلك المادة، وهو ما تتطلب منا عملا مضنيا وطويلا.

وهكذا وانطلاقا من ذاكرتي الشخصية ومشاهداتي منذ الصغر اتجهت إلى الإنشاد الصوفي وسائر الأنماط الاحتفالية كالخرجات وغيرها لاشتمالها على عناصر درامية، منها تشخيص المعنى الوارد



مشهد من عرض الحضرة بمشاركة الفنان محمد علي بن جمعة



وجد : (محبة الإنسان لخالقه)

في الجملة التي يؤديها المنشد، فهي ذات شحنة معنوية مقدّسة وروحانية لكونها تتصل بعظمة الله والرغبة في تحصيل رحمته وإشاعة البركة، كما هي في عمق فنون المديح النبوي الفصيح والدّارج، ومديح الأولياء وذكر بركاتهم وكراماتهم التي تواري عالما من التصورات والقناعات الإيمانية. حاولنا عبر استراتيجية في العمل المسرحي أن نبرز جماليتها وندمجها في مكوّنات ذاك العرض «الحضرة». فراهنّا على الجملة الموسيقية التي تقال بالنسبة إلى مجالس الذكر والإنشاد بنوع من الترفع والتسامي لطبيعة الموضوع.

وفيم تجسّدت مقوّمات العرض المسرحي بالنسبة إلى «الحضرة» ؟

لقد عملنا على الاشتغال على المادة الفنية لمدّونة الذكر والإنشاد لتشكيل مقوّمات العرض المسرحي، أدخلنا الآلات الحديثة للمصاحبة مثل الكلارينات والأيوا والقيتار والكمنجة إضافة طبعا إلى آلات الايقاع: الدف والرّق التي تمثل أساس إقامة مجلس الذكر والإنشاد. لنعمل بعد ذلك على إنجاز مشاهد العرض المسرحي التي كانت ثلاثة، ككل عرض مسرحي غالبا:

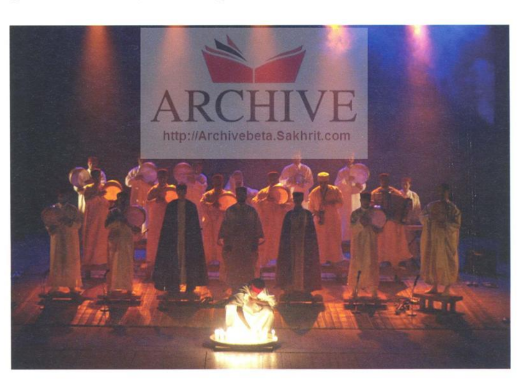
1) خرجة عكاشة والتخميرة، وعكاشة يرمز إلى أحد الدروايش أو المريدين الذي ينتشي روحيا بالمحبة لله ورسوله والأنبياء إلى أن يدخل في حال فناء وتجلّ عالية جدّا.

2) تخميرة الأنثى، إذ استقينا الفكرة الأساسية لذلك من العادات الطقسية للمجتمع التونسي حيث تحمل الفتاة أو المرأة التي لحقها أذى إلى مجلس الذكر إلى تلك الاحتفالية الصوفية لتتخلص ممّا لحق بها.

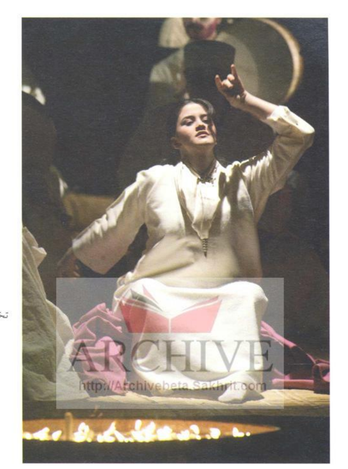
3) رقصة الشبان، وهي مستقاة من تخميرة المريدين الحضّارة الذين يرافقون مجلس الإنشاد الصوفي بالتفاعل وجدانيا مع معاني الأبيات ودلالات الجمل الموسيقية.

لو تسلّط الضوء أكثر على مظاهر حضور القيم الصوفية أساسا لجمالية عرض «الحضرة»؟

الأساسي في عرض «الحضرة» هو أننا جمعنا كل الطرق الصوفية الموجودة بالجمهورية التونسية، واشتغلنا أساسا على مشهديتها الاحتفالية من خلال استثمار عناصر الفرجة وقطع الإنشاد ومعاني الأذكار، أي ما يصطلح



سمـاع وحضـرة



تخميـرة الأنثى

عليه لدى الصوفية بـ«السماع»، وعملنا على إخراجها من حيّز الوظيفة الدينية الروحية إلى مجال الفرجة المسرحية والمتعة المشهدية البصرية، فاشتغلنا على الصورة وعلى الأضواء وعلى الديكور فاستعدنا المقوّمات الأساسية للاحتفالية الصوفية في إطار مسرحي موسيقي. ولهذا صلة متينة في رأيي بالقيم الفكرية والروحية العميقة التي اشتملت عليها المدّونة الصوفية التي جاءت تحتفي بالانسان، وبالمحبة في أبعادها المختلفة: محبة الله، محبّـة رسله عليهم أفضل الصلاة والسّلام ومحبة كل عباده ما داموا مخلوقين له، مهما اختلفوا وتباينوا، فالصّوفي يكتفي بالدّعاء بالرحمة والخلاص والسعادة، إنّه (أي الصوفي) يؤثر المحبة والتسامح وينبذ العنف والتطرّف، ويتخذ من الفن والجمال طريقا للخلاص، إذ اللّه جميل يحبّ الجمال.